Irénikon

TOME IX

…6. 1932 Septembre-Octobre.

…RIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRÉNIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Rédaction et administration :
IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

SOMMAIRE

COMPTES RENDUS

(Voir la suite des comptes rendus à la 3e page de la couverture)

IRÉNIKON

Tome IX N° 5 Septembre-Octobre 1932

Orient et Occident.

UNE CONTRIBUTION AU PROBLÈME DU SCHISME

C'est un axiome généralement reçu qu'il existe entre l'Occident et l'Orient une opposition nécessaire, fondée de part et d'autre sur une radicale différence d'esprit. Or, la persuasion de cette opposition est elle-même un des principaux obstacles à tout rapprochement, à toute entente entre les Églises. Car en fait, loin de l'avoir précédé et d'en avoir été la cause, cette antithèse spirituelle des deux mondes a été produite par le schisme et par l'évolution divergente qui l'a suivi.

Sans doute, avant la séparation, il existait déjà une certaine opposition d'esprit entre ces deux parties de la chrétienté. A en croire l'historiographie courante, tributaire en cela de l'influence que tente d'imposer l'enseignement routinier à notre sens historique, l'Église catholique, soit par opportunisme, soit par saine tendance à s'adapter à la culture la plus viable (on inclinera vers l'une ou l'autre de ces opinions suivant sa propre disposition d'esprit), aurait abandonné l'Orient en décadence, pour faire sienne la cause de l'Occident en progrès.

La réalité est tout autre. En 867, deux générations environ après le couronnement de Charlemagne, le pape dut

s'entendre dire qu'il parlait une langue scythe et barbare, et que, même pour cette seule raison, il ne pouvait plus prétendre à aucune autorité ecclésiastique sur l'Orient. Et dans sa réponse, il ne fit certes pas valoir la supériorité de la culture occidentale (ce qui en ce temps-là eût été assurément une entreprise sans espoir), mais il se contenta d'en appeler aux privilèges du siège de Pierre, qui devaient rester intacts quelle que fût la supériorité de la civilisation orientale. Si donc autrefois il a existé entre l'Orient et l'Occident quelque opposition d'esprit, ce n'est pas celle que nous trouvons aujourd'hui.

On a prétendu que le couronnement de Charlemagne comme empereur romain d'Occident avait été la manifestation de cette politique d'abandon de l'Orient au profit de l'Occident : mensonge historique qui n'a pas peu contribué à rendre difficiles les rapports des deux parties de la chrétienté. En imposant, en l'an 800, la couronne impériale à Charles, roi des Francs et Patrice des Romains, titre qu'il avait hérité de son père, le pape Léon III n'avait nullement l'intention d enlever la dignité impériale à l'Orient pour la remettre à l'Occident latin et germanique. Ce sont les historiens médiévaux qui, inspirés par la situation de leur temps, ont été les premiers à donner cette signification à l'acte pontifical. Mais malheureu ement, leurs conceptions à ce propos dominent encore l'historiographie, quel que soit l'esprit critique avec lequel on étudie généralement les constructions historiques si caduques du moyen-âge.

La vérité ici encore, est que Léon III n'avait d'autre pensée que de rétablir l'Empire romain d'Occident qui s'était effondré en 476, et c'est ainsi que le comprirent tous ceux qui se trouvèrent mêlés à l'événement : Charlemagne d'abord qui, pour se faire reconnaître l'entièreté des droits impériaux sur l'Occident, se décida à céder à l'Empire d'Orient la Dalmatie et la Vénétie ; le basileus ensuite qui,

dans l'élévation de Charlemagne, ne vit pas une usurpation de son propre pouvoir impérial mais un simple empiètement sur son droit de s'adjoindre un collègue, selon l'usage établi par Dioclétien et qui dura jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident.

Contre cette protestation, le pape fit valoir qu'en laissant l'Italie à la merci des Lombards et des Sarrasins, l'empereur avait perdu tout pouvoir sur l'Occident et que ses droits avaient passé au pape. Puisque l'empereur byzantin négligeait en Occident ses devoirs de protecteur de l'Église devoirs hérités de ses prédécesseurs occidentaux, le besoin s'était imposé d'avoir sur place un représentant nouveau et légitime de l'autorité suprême, un protecteur de l'Église conscient de ses obligations, un puissant exécuteur de la *pax romana*.

On a prétendu que la rupture, déjà consommée alors, entre l'Occident et l'Orient aurait été la cause de cette transmission du pouvoir impérial. Vue inexacte des faits, car en 787, peu de temps somme toute avant cet événement, le deuxième concile de Nicée avait mis fin au schisme iconoclaste qui avait séparé Rome et Constantinople pendant tout le VIIIe siècle. Je dis bien Rome et Constantinople et non l'Orient et l'Occident, car dans ce conflit, comme d'ailleurs à l'occasion du schisme photien, au cours de la seconde moitié du IXe siècle, Alexandrie, Antioche et Jérusalem se trouvèrent du côté de Rome.

Quant à ce dernier schisme, il ne fut pas davantage le résultat d'une opposition consciente entre l'Orient et l'Occident. C'est ce que prouvent clairement les faits que nous allons exposer.

Lorsque les deux apôtres Cyrille et Méthode, qui avaient été envoyés en Moravie par l'empereur Michel avant le début du schisme, voulurent obtenir confirmation de leur œuvre, c'est de Rome qu'ils la sollicitèrent. C'est à Rome aussi que Méthode vint chercher la consécration épiscopale.

La Panonnie qu'il évangélisa était alors soumise au siège romain et il en reconnaissait l'autorité, malgré le caractère nettement byzantin que donnait à son apostolat l'usage du rite de Byzance en langue populaire. Et ces démarches eurent même cette conséquence : le pape lui-même prit la défense du missionnaire et de ses méthodes d'apostolat et le protégea contre les empiètements du clergé latin du diocèse de Salsbourg.

D'autre part, dans la lettre où le prince Ratislav de Moravie demandait à l'empereur de Constantinople de lui envoyer des missionnaires, ce prince fait comprendre à son correspondant que, par cette démarche, il n'entend nullement se séparer de Rome pour s'attacher à l'Orient, comme si une rupture réelle et irréparable les eût divisés. Sa demande n'était en effet probablement inspirée que par le souci tout politique de sauver son indépendance vis-à-vis des Allemands. Il écrit donc, sans se soucier d'une prétendue séparation radicale entre l'Occident et l'Orient : « Après qu'un grand nombre d'apôtres sont venus d'Italie, de Grèce et d'Allemagne pour nous enseigner sous des formes différentes, la doctrine chrétienne... » Nulle distinction, on le voit, entre Orient et Occident.

Cette même division tripartite se montre encore en une autre circonstance. Lorsque le deuxième concile de Nicée (787) eût mis fin en Orient aux luttes iconoclastes, le royaume franc n'adopta pas purement et simplement les déclarations du pape. Il reprit l'affaire pour son propre compte, au synode de Francfort de 794 : ses décisions concordaient avec la décision papale au point de vue dogmatique, mais dans la forme, elle contredisaient ouvertement les déclarations de Nicée. Une fois de plus, la Grèce, soumise à l'empereur d'Orient, l'Italie, papale au fond depuis l'assujetissement des Lombards, et la Franconie carolingienne sont ici en opposition.

Les oppositions qui se manifestèrent en ces rencontres sont nationales et plus encore politiques, et non culturelles et intellectuelles. Les schismes du VIII[e] et du IX[e] siècle ne sont pas une révolte de l'Orient contre l'Occident ni, pour l'Occident, une cause d'aversion pour l'Orient : ce sont des tentatives faites par les empereurs byzantins pour s'asservir l'Église de leur pays et, contre ces tentatives, les patriarcats orientaux, alors politiquement indépendants de Byzance, réagirent autant que Rome.

On peut trouver des traces de cet effort en vue de la constitution d'une Église nationale dès le VI[e] siècle. Il apparaît dans les préoccupations des empereurs d'assurer aux patriarches de Constantinople la seconde place parmi les sièges patriarcaux (c'est l'objet du fameux canon 28 du concile de Chalcédoine), dans le titre de patriarche œcuménique, c'est-à-dire de toutes les nations appartenant à l'Empire d'Orient, que ce patriarche s'attribue en 588 et surtout dans les décisions du synode de Constantinople qui mit fin au schisme photien (869-870). Cette assemblée en effet déclara que Rome, en reconnaissant la suprématie des empereurs francs sur l'Italie, avait perdu tout droit à la juridiction patriarcale sur les pays faisant partie de l'Empire d'Orient (1), mis à part, bien entendu, ses droits primatiaux dans les questions dogmatiques.

Poursuivant ses empiètements avec un remarquable esprit de suite, le patriarcat de Constantinople, toujours soutenu par les empereurs, s'arrogea le pouvoir judiciaire

(1) Cette décision visait les Bulgares qui, en vertu des anciennes dispositions rattachant l'Illyricum au patriarcat occidèntal, devaient être soumis à la juridiction ecclésiastique de Rome. Elle est une preuve précieuse que Byzance ne considérait nullement le couronnement de Charlemagne comme une translation de la dignité impériale, mais uniquement comme la constitution d'un empire indépendant, mis sur le même pied que celui d'Orient. Il devait donc être séparé de celui-ci même au point de vue ecclésiastique. On le voit, la conception d'une Église d'État joue déjà son rôle.

suprême sur les trois autres patriarcats orientaux, tout le temps du moins qu'ils furent contenus dans les limites de l'Empire d'Orient. Aussi, comme en 680 Alexandrie et Jérusalem avaient cessé de dépendre des autorités byzantines, leurs patriarches ne furent pas convoqués au Concile de Constantinople tenu cette année. Et l'on n'y admit même leurs délégués que lorsque le pape eut déclaré qu'il ne pourrait reconnaître ce concile comme œcuménique s'ils n'y participaient.

Le schisme des iconoclastes (VIIIe siècle) et celui de Photius (IXe) n'eurent d'autre but que de détacher l'Église grecque de l'Unité catholique pour en faire une Église d'État. Cela apparaît dans les procédés des patriarches schismatiques. Le prétexte invoqué pour le premier fut une mesure émanant directement de l'empereur et en opposition directe avec la mentalité et les usages des Orientaux : l'abolition du culte des images ; un prétexte dogmatique, ingénieusement arrangé motiva le second (1). On s'explique dès lors, comment il se fait que ce furent les pays situés à l'Orient de l'Empire et qui alors avaient cessé de dépendre politiquement de Byzance, qui soutinrent Rome dans la lutte. Ce n'est pas pur hasard qu'un des défenseurs les plus intrépides de l'ancienne tradition de l'Église concernant

(1) On sait que ce prétexte fut l'ajoute au Credo du *Filioque* par lequel les latins voulaient affirmer que le Saint-Esprit procède également du Fils. Mais ceci est peut-être moins notoire : lorsque Charlemagne demanda à Léon III de faire cette addition, le pape lui répondit que personne ne contestait cette doctrine, sauf quelques hérétiques espagnols bien connus de l'empereur et qui considéraient l'Esprit-Saint comme une puissance subordonnée procédant de Dieu ; en conséquence le changement proposé dans la forme reçue de la confession de foi serait sans doute conforme à son contexte, mais inutile. Telle aurait dû être, en toute loyauté, l'attitude des Grecs lorsque plus tard ils protestèrent contre l'addition qui s'était introduite peu à peu sous l'influence des usages francs. Ce fut par artifice qu'on fit d'une divergence dans les formules, une divergence dans la foi même. Et pourtant on aurait pu justement faire valoir le témoignage des anciens Pères grecs en faveur de l'orthodoxie de l'addition.

les images et de la primauté romaine, contre l'hérésie et les empereurs schismatiques, fut un Syrien, saint Jean Damascène († 749). Et ce l'est encore moins que, lors de la condamnation de Photius, en 869, les trois patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem prirent parti contre lui : au concile schismatique qu'il tenait, Photius était réduit à fabriquer de fausses lettres pour faire croire à leur accord (1). Nouvelle preuve que ce n'est pas un antagonisme

(1) La répartition des partis, Constantinople d'un côté et de l'autre Rome, la Syrie et l'Égypte, correspond, de façon saisissante, aux relations de ces pays dans l'histoire de l'art. De nos jours, nous sommes habitués à considérer comme spécifiquement oriental le type architectural byzantin. Celui-ci présente dans le plan de ses églises une coupole centrale, soit au centre d'une croix à quatre bras égaux couverts chacun d'une coupole plus petite ou simplement d'une voûte en plein cintre, soit élevée au milieu de deux autres coupoles qu'elle domine. Nous lui opposons, comme type occidental, l'église à plan allongé qui, partant de la basilique chrétienne, mène au type roman.

Cette vue des choses nous fait oublier que le plan basilical, à quelques exceptions près, domine exclusivement dans l'Orient lointain ni plus ni moins qu'en Occident et que dans l'histoire de l'art byzantin on l'appelle précisément « style syrien ». Il est répandu non seulement en Syrie et en Égypte, mais encore dans la Grèce proprement dite, dans l'Archipel et même à Salonique, la plus grande ville de l'empire après Constantinople. La construction à coupole n'est pas une création orientale, dans le sens étendu de ce mot, mais proprement et strictement constantinopolitaine. Au milieu du VIe siècle, elle est imitée partout où l'influence immédiate de Constantinople, capitale de l'empire, devient prédominante et là seulement : c'est le style impérial. Ce qui le prouve clairement, c'est que Charlemagne, en faisant construire l'oratoire du palais d'Aix-la-Chapelle, ne put s'empêcher de suivre ce plan. En fait. ce n'est pas en Syrie ni en Égypte, ecclésiastiquement et plus tard politiquement indépendants de Byzance, ni généralement en Grèce, qui ne subit que plus tard l'influence exclusive de Constantinople, mais c'est dans la capitale elle-même, en Asie Mineure, dans les pays slaves convertis par Constantinople et dans les villes qui affectaient de se régler sur le modèle de la capitale orientale (Venise, San Marco), que ce style devint prédominant. A Ravenne, cette ville provinciale qui, comme siège de l'exarcat impérial, tenait à imiter l'exemple de la capitale, s'opposent encore aujourd'hui le plan syrien et occidental (les deux églises de Saint-Apollinaire) et le plan byzantin (Saint-Vital), monuments qui pourtant appartiennent à la même époque.

Si donc nous rencontrons en Russie le plan de l'église à coupole, ce

spirituel entre l'Orient et l'Occident, antagonisme encore inexistant alors sous la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, mais les efforts des empereurs byzantins pour faire de leur Église une Église d'empire, qui ont créé le schisme.

Ces incursions du pouvoir temporel dans le domaine spirituel sont également très prononcées en Occident à cette époque. Mais alors comment se fait-il que ce ne fut qu'en Orient qu'elles prirent la forme du schisme ? Ce fait trouve son explication dans les conditions extérieures qui les rendi ent possibles et les moyens qui, en conséquence, durent être mis en œuvre : toutes choses différentes en Orient et en Occident.

Dans le patriarcat de Constantinople, l'Empire d'Orient trouvait une puissance ecclésiastique dont la perte des pays orientaux avait restreint la juridiction aux mêmes limites que les siennes. D'autre part, depuis le premier concile de Constantinople déjà (381), ce siège fondait sa prétention au second rang après Rome sur la place d'honneur qui revenait à la seconde capitale de l'Empire, et après un long refus, avait fini par obtenir la reconnaissance légale de cette prétention par Rome elle-même (870).

Cette conception d'un patriarcat d'Empire commença par favoriser son extension territoriale : c'est ce qui ressort clairement de la décision prise au sujet de la dépendance ecclésiastique de l'Illyricum. Il suffirait plus tard de subordonner le pouvoir patriarcal à l'empereur, et l'Église serait dans la main du pouvoir temporel, elle deviendrait une Église d'empire. Or l'unique chemin conduisant à ce

fait ne doit pas, pour autant, être considéré comme le signe d'un sens artistique opposée en principe à celui de l'Occident, ni même comme le résultat d'une conception différente de la disposition des espaces à affecter au culte ; c'est plutôt un des effets de l'influence culturelle de la capitale de l'Empire d'Orient qui, à l'époque de la séparation, n'avait pas encore un caractère vraiment oriental.

but était la séparation du patriarcat de l'unité catholique, de la communion avec Rome. On savait en effet que celle-ci était prête à soutenir toute résistance de l'Église grecque contre le pouvoir temporel et que, grâce à son crédit dans l'Orient plus éloigné, elle en était réellement capable. C'est ainsi que, s'il voulait étendre son pouvoir sur le domaine spirituel, l'Empire d'Orient n'avait d'autre moyen que le schisme.

Il en était tout autrement en Occident. Là, si l'empereur voulait mettre la main sur l'Église, il devait nécessairement se mesurer avec pape lui-même, à qui l'Église allemande était soumise non seulement comme pape, mais aussi comme patriarche d'Occident. Il n'y avait pas en Allemagne de centre ecclésiastique comparable à Byzance et qu'il aurait suffi de séparer de Rome et de soumettre au pouvoir impérial pour avoir conquis en même temps l'Église allemande.

D'abord les empereurs saxons firent effort pour établir leur pouvoir sur la papauté elle-même : ils se brisèrent contre la résistance de Rome et de l'Italie qui, malgré leur titre d'empereur, ne les considérèrent que comme des usurpateurs. Aussi leurs successeurs durent-il recourir à un autre procédé.

Les évêques allemands seraient séparés de leur supérieur ecclésiastique, le serment d'allégeance qui les liait à l'empereur serait mis au dessus de l'obéissance à leur supérieur spirituel, on considérerait enfin la puissance épiscopale comme découlant de celle des empereurs : voilà ce que tenta la diète de Worms en 1076. Mais jamais un changement aussi violent des conceptions ecclésiastiques traditionnelles ne put se faire admettre, quelle que fût d'ailleurs le servile empressement d'une grande partie de l'épiscopat allemand. Les empereurs allemands furent abandonnés par leurs propres vassaux en révolte dès que le pape les eût excommuniés.

Ils durent donc recourir à un échappatoire : la création

d'un antipape ; ils tentèrent l'aventure dans la querelle des investitures et dans les guerres Hohenstauffen. Ce fut sans succès : tant que le pape légitime pouvait se maintenir à Rome, le pape usurpateur ne pouvait être un instrument propre à gouverner l'Église par lui et au-dessus de lui. Cette tentative d'opprimer la vraie papauté et de mettre à sa place un antipape impérial durable était condamnée à l'échec, parce que, à la différence des empereurs d'Orient, les empereurs allemands ne tenaient pas assez fortement en mains le centre du pouvoir ecclésiastique dont ils voulaient s'emparer. De plus la résistance politique opposée à l'usurpateur allemand par l'esprit d'indépendance de l'Italie contribua puissamment au succès de la résistance de l'au orité spirituelle aux attaques du pouvoir temporel contre la liberté de l'Église.

Et c'est ainsi que dans ces luttes entre l'empereur et l'Église, entre les pouvoirs temporels et le pouvoir spirituel, ce fut, en Orient, l'empereur qui remporta la victoire et, en Occident, la papauté.

Le cours ultérieur de l'histoire, le développement spirituel divergeant de l'Orient et de l'Occident, l'opposition qui existe actuellement entre l'esprit de l'un et de l'autre : tout cela repose principalement sur la manière foncièrement différente dont ils envisagent depuis lors les rapports des deux pouvoirs entre eux.

L'Orient byzantin, de même qu'après lui la Russie tsarienne, tombèrent dans le césaropapisme. Nous voulons ici parler non seulement de sa forme simpliste et purement politique de la domination illimitée d'un monarque sur l'Église, mais d'une forme plus spirituelle et plus profonde. Ses suites en sont l'isolement à l'égard des peuples voisins, l'hypertrophie spirituelle de la structure temporelle de l'État, amené à se considérer aussi comme la seule vraie Église.

Cet héritage du césaropapisme a été repris et ultérieurement développé d'une façon tout à fait caractéristique par le nationalisme russe. Ce que le despote est à Byzance, c'est le peuple russe qui l'est dans l'idéologie d'un Dostoevskij, par exemple. Mais à vrai dire, comme le fait justement remarquer Mereškovskij dans son *Introduction aux écrits politiques de Dostoevskij*, ce « peuple théophore » qui, seul parmi tous les autres, incarnerait véritablement le corps mystique du Christ, de sorte que le Christ de l'Orthodoxie ne serait autre chose que « la personnalité synthétique du peuple russe », ce peuple n'est en réalité que la Bête de l'Apocalypse qui veut se mettre à la place de l'Agneau. C'est toujours le pouvoir temporel avec sa prétention de représenter le spirituel, sous une forme plus raffinée sans doute et moins visible, moins tangible que celle d'un despote, mais sous une forme au moins aussi dangereuse pour la liberté de l'Église. Le Christ russe est en réalité le « double » du Christ, l'Antéchrist.

L'Occident, lui, versa dans l'erreur opposée, l'individualisme. Ce ne fut pas toujours un enthousiasme désintéressé pour la liberté de l'Église qui animait les protagonistes guelfes de l'indépendance italienne, mais ce fut tout autant le refus de servir et l'entêtement, le mépris de la puissance impériale et la négation du pouvoir de droit divin au nom de la souveraineté du peuple. L'esprit des villes qui combattirent contre l'empereur, les divergences religieuses mises à part, est apparenté à celui de Cromwell et de la Révolution française. Et ces princes allemands, pour qui l'excommunication papale fulminée contre l'empereur était prétexte plutôt que vraie raison de se délier de leur serment d'allégeance, ont de fait amorcé la désagrégation intérieure de l'Empire. Celle-ci devait conduire à la ruine de l'ancien ordre politique, juridique et social que l'État moderne, d'abord despote éclairé puis libéral, ne devait remplacer que plus tard et d'une façon combien imparfaite ! Toutes

les erreurs de l'avenir et la laïcisation complète du monde moderne découlent de cet individualisme.

Celui-ci, peu après s'être soulevé contre l'autorité temporelle, se tourna également contre le pouvoir spirituel de l'Église. Bien peu parviennent à saisir complètement le mal qu'il a fait à l'Église même. Celui qui a eu l'occasion d'assister à une liturgie orientale, ne fût-ce que dans la petite église d'une paroisse rurale ruthène, et de s'édifier par la participation intime et la collaboration inspirée, même des plus simples paysans, aux merveilles de la liturgie, de cet ensemble artistique fait d'enseignement, de prière et d'action sacrée ; celui-là seul peut se rendre compte de quel trésor d'enseignement, de foi vécue et d'incitation à la piété l'Église catholique d'Occident est privée. Il ne faut pas en accuser la langue latine : elle n'offrait aucun inconvénient dans le haut moyen-âge, où la liturgie était encore vraiment vécue par le peuple. C'est la surestimation individualiste de la dévotion privée et des expressions de la piété individuelle à l'encontre de la vie liturgique paroissiale sous toutes ses formes, qui est la cause profonde de ce que chez nous, en Occident, l'office liturgique proprement dit est devenu trop souvent le simple accomplissement d'une obligation. A côté de lui, les « dévotions » et l'enseignement religieux suivent une marche trop indépendante. Et cependant l'Église considère la liturgie comme le moyen le meilleur et le plus accessible d'exercer son pouvoir d'enseignement et en même temps comme la plus haute et la plus importante expression de sa piété et de sa dévotion. L'Orient, lui, est encore en possession, ou peu s'en faut, de ces éléments de la saine tradition ecclésiastique, éléments que nous avons tant de peine à faire revivre en Occident.

Si l'esprit de dépendance servile et le pouvoir excessif de ses gouvernants a poussé l'Orient au schisme, l'individualisme, notre grand défaut, nous a ravi bien des joyaux de l'héritage chrétien que l'Orient a pu conserver. Il n'en

est pas moins vrai qu'entre le christianisme oriental et occidental, il n'y a, au point de vue spirituel, aucun antagonisme essentiel et insurmontable. Ce qui nous tient éloignés les uns des autres, c'est cela même qui éloigne de la pleine richesse de la vie de l'Église. L'Orient n'a qu'à rejeter la conception que ses princes lui ont imposée concernant les relations entre pouvoir temporel et spirituel ; l'Occident n'a qu'à réparer le mal que lui a fait l'individualisme, cette puissance essentiellement hostile à l'Église. Et de la séparation entre le christianisme occidental et oriental, renaîtra, dans l'unité catholique, une variété bien ordonnée et stimulante des formes de la vie ecclésiastique. Car l'Église les comprend toutes dans son unité et cela malgré toutes les divergences spirituelles dans les façons de penser et de vivre telles qu'elles sont conditionnées par la race, le génie, l'histoire et la civilisation des peuples.

Et ainsi l'opposition entre l'Orient et l'Occident aura cessé, car le patrimoine chrétien leur est commun ; ce qui les sépare, ce sont des erreurs qui de part et d'autre le menacent.

Dr André de Ivanka.

La Cène d'après la tradition liturgique grecque [1].

Dans le Catéchisme du Concile de Trente nous trouvons les grandes lignes de la théologie eucharistique. Le passage suivant qui en est tiré, démontrera suffisamment dans quel esprit serein et éloigné de la controverse, les théologiens qui l'ont composé savent parler des traditions divergentes de l'Orient et de l'Occident relatives à l'Eucharistie. A propos du pain azyme, on lit en effet :

Mais il ne faut pas croire que cette qualité est si nécessaire que, si elle manque au pain, le sacrement ne peut être célébré. Car chaque espèce de pain a la vraie et réelle nature ainsi que le nom de pain, quoique personne ne puisse, de sa propre autorité ou plutôt de sa témérité, changer le vénérable rite de son Église. Et cela est d'autant moins permis à des prêtres latins, auxquels les Souverains Pontifes ont ordonné exprès que les saints mystères se fassent avec le seul pain azyme (Pars II, Cap. IV, Q. XIV).

Dans des pages où une saine doctrine s'allie à un langage mesuré et juste — puisse ce *Summum* de la théologie latine devenir notre livre de chevet comme il fut destiné à l'être — se trouve une explication qui n'est pas facile à comprendre et qui aurait mérité d'être plus approfondie. Voici d'abord le contexte :

Maintenant, quant à la consécration du vin, qui est l'autre matière de ce sacrement... il faut que le prêtre en connaisse et examine bien la forme. Il faut sûrement croire qu'elle est comprise dans ces paroles : *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in*

(1) C'est de propos délibéré que nous avons écrit *grecque* et non *byzantine,* car nous devons croire que les parties essentielles de cette liturgie remontent au-delà de l'époque byzantine jusqu'à l'âge apostolique.

remissionem peccatorum. Beaucoup de ces paroles viennent des saintes Écritures ; d'autres ont été conservées par l'Église dans la tradition apostolique. Car les mots *Hic est calix* a été écrit par S. Luc et par l'Apôtre ; mais ce qui suit : *Sanguinis mei* ou *sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum,* a été dit en partie par S. Luc et en partie par S. Matthieu. Quant aux paroles : *aeterni* et *mysterium fidei* elles nous ont été enseignées par la sainte tradition, interprête et gardienne de la vérité catholique (Pars II, Cap. IV, Q. XXI).

On ne saurait guère améliorer cet exposé rapide et alerte. Mais l'interprétation s'alourdit de beaucoup dans la Question XXIII.

La voici :

Comme ces mêmes paroles de consécration sont pleines de mystères et sont parfaitement adaptées à leur fin, il faut les examiner de façon sérieuse. Ce qui est dit : *Hic est calix sanguinis mei,* doit être ainsi compris : Ceci est mon sang qui est contenu dans ce calice. C'est avec raison et très à propos que, pendant la consécration de ce sang, qui est la boisson des fidèles, mention soit faite du calice ; car le sang ne semblerait pas assez signifier une boisson de cette espèce, s'il n'était tiré de quelque coupe.

On pourrait se demander pourquoi, au lieu de cette exégèse subtile, les théologiens, qui d'ordinaire ne négligent pas l'argument scripturaire, n'ont pas insisté davantage sur les textes de S. Luc et de la première épître aux Corinthiens où se trouve la mention du calice. Là est pourtant le vrai argument positif à l'abri de toute critique, mais qui ne prouve pas la supériorité de la formule latine sur le *Ceci est mon sang,* formule garantie par l'autorité de deux évangiles, S. Matthieu et S. Marc. Il se peut aussi que les théologiens n'avaient pas sous les yeux le texte de la liturgie grecque qui répète avec une seule variante la version de S. Matthieu.

Il ne sera pas sans doute inutile, pour mieux éclaircir cette question importante, de comparer soigneusement entre elles les formules eucharistiques de la liturgie latine et de la

liturgie grecque et celles du Nouveau Testament. Car outre la parole écrite du Nouveau Testament il faut tenir compte de la tradition de l'Église qui lui est antérieure ; mais celle-là nous fournit parfois un point de repère pour mieux juger de celle-ci. Pour les besoins de cette étude, et pour mieux faciliter la comparaison, les récits de la Cène sont alignés tels qu'ils se trouvent dans le Nouveau Testament ; viennent ensuite les formules des deux liturgies. Le lecteur érudit nous pardonnera si pour plus de simplicité nous ne reproduisons que la version latine, version que nous avons préférée à cause de sa plus grande familiarité.

Accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait : Accipite et comedite : hoc est corpus meum. Et accipiens calicem, gratias egit : et dedit illis, dicens : Bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur (1) in remissionem peccatorum (Mt., XXVI, 26-28).

Accepit Jesus panem : et benedicens fregit, et dedit eis, et ait : Sumite, hoc est corpus meum. Et accepto calice, gratias agens dedit eis : et biberunt ex illo omnes. Et ait illis : Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur (Mc., XIV, 22-24).

Et accepto pane, gratias egit, et fregit, et dedit eis, dicens : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur : hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam coenavit, dicens : Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur (2) (Lc., XXII, 19-20).

Dominus Jesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit, et dixit : (Accipite et manducate :) (3) hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur (4) : hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem, postquam coenavit, di-

(1) ἐκχυνόμενον, *effunditur*.
(2) ἐκχυνόμενον, *effunditur*.
(3) Omis en grec
(4) κλώμενον, *frangitur* : beaucoup de Mss, et la liturgie grecque.

cens : Hic calix novum testamentum est in meo sanguine : hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem (I Cor., XI ; 23-25).

Le Canon latin :

Qui pridie quam pateretur accepit panem (Mt., Mc., Lc., I Cor.) *in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi* gratias agens (Lc., I Cor.) benedixit (Mt., Mc.,) fregit (Mt., Mc., Lc., I Cor.) deditque (Mt., Mc., Lc.) discipulis suis (Mt.) dicens (Mt., Mc., Lc., I Cor.) : Accipite (Mt., Mc.,) et manducate (Mt.,) *ex hoc omnes :*

HOC EST *ENIM* CORPUS MEUM (Mt., Mc., Lc., I Cor.).

Simili modo postquam coenatum est (Lc., I Cor.) accipiens *et hunc praeclarum* calicem (Mt., Mc.) *in sanctas et venerabiles manus suas, item tibi* gratias agens (Mt., Mc.) *benedixit* deditque (Mt., Mc.) *discipulis suis* dicens (Mt., Lc., I Cor.): *Accipite et bibite ex eo omnes* (Mt.) :

HIC EST ENIM (Mt.) CALIX (Lc., I Cor.) *SANGUINIS MEI,* NOVI *ET ÆTERNI* TESTAMENTI (Mt., Mc., Lc., I Cor.) *MYSTERIUM FIDEI* : QUI PRO VOBIS (Lc.) ET PRO MULTIS (Mt., Mc.) EFFUNDETUR (Mt., Mc., Lc.) IN REMISSIONEM PECCATORUM (Mt.).

L'anaphore grecque :

In qua nocte tradebatur (I Cor.) *seu potius semetipsum tradidit pro mundi vita,* accepit panem (Mt., Mc., Lc., I Cor.) *in sanctas et puras et immaculatas manus suas* gratias egit (Lc., I Cor.), benedixit (Mt., Mc.,), *sanctificavit,* fregit (Mt., Mc., Lc., I Cor.) deditque (Mt., Mc., Lc.,) *sanctis* suis discipulis (Mt.) *et apostolis* dicens (Mt., Mc., Lc., I Cor.) :

ACCIPITE (Mt., Mc.,) MANDUCATE (Mt.,) : HOC EST CORPUS MEUM (Mt., Mc., Lc., I Cor.) QUOD PRO VOBIS FRANGITUR (I Cor.) *IN REMISSIONEM PECCATORUM. AMEN*

Similiter et calicem postquam coenavit, dicens (Lc., I Cor.) : BIBITE EX HOC OMNES (Mt.) : HIC EST SANGUIS MEUS (Mt., Mc.) NOVI TESTAMENTI (Mt., Mc., Lc., I Cor.) QUI PRO VOBIS (Lc.) ET PRO MULTIS (Mt., Mc.) EFFUNDITUR (Mt., Mc., Lc.,) IN REMISSIONEM PECCATORUM (Mt.). *AMEN.*

Dans les textes liturgiques nous avons mis en italiques les expressions qui n'ont pas de parallèle au même contexte dans les Écritures ; nous avons aussi indiqué les con-

cordances et les phrases qui dans chaque liturgie sont récitées solennellement. Il faut noter aussi que les concordances doivent être établies séparément. C'est-à-dire que la liturgie latine suit la Vulgate, tandis que la liturgie grecque suit le texte grec usuel du Nouveau Testament. Nous avons déjà donné en notes les quelques variantes entre la Vulgate et le texte grec ordinaire. Peut-être cependant aurait-il fallu dire que ce sont les versions des Écritures qui se laissent influencer par les traditions liturgiques. Il y a là un problème intéressant que nous devons laisser aux maîtres en sciences bibliques.

Après les faits, passons à leur interprétation. Notons tout d'abord que la question de l'épiclèse n'entre pas dans les limites étroites de cette petite étude. Que l'épiclèse existe ou n'existe pas, que l'on y tienne absolument ou aucunement, rien n'est changé dans nos recherches, qui ne regardent que la représentation liturgique de la Cène.

Il paraîtrait que pour cette interprétation il n'existe aucun canon absolu dans les décisions authentiques du magistère de l'Église. Suivant le Concile de Florence « les paroles divines du Sauveur ont tout le pouvoir de transsubstantiation » (1). Aucune tradition spéciale des paroles du Seigneur n'est donc imposée. De même la lettre d'Eugène IV *Ad Armenos :* « les paroles du Sauveur sont la forme de ce sacrement » (2).

Le Concile de Trente parle du Canon en ces termes :

« Et comme il convient d'administrer saintement les choses saintes, et par dessus tout ce très saint sacrifice, l'Église catholique, pour qu'il soit offert avec dignité et révérence, a établi depuis des siècles le Canon sacré, si pur de toute erreur que rien ne s'y

(1) Ces paroles font partie de la déclaration que Bessarion fit au nom de ses collègues orientaux dans la séance générale du 5 juillet 1434 (Mansi, *Ampl. Concil. Collect.*, t. XXXI, col. 1046). Cependant elles n'ont pas été reprises dans la bulle d'union : *Laetentur coeli*. (*Ibid.*, col. 1031).

(2) *Ibid.*, col. 1037.

trouve qui ne respire au plus haut point la sainteté et la dévotion et qui ne soulève l'esprit de ceux qui l'offrent à Dieu. Car il se compose des paroles du Seigneur, des traditions des Apôtres, et aussi des institutions pieuses de saints Pontifes » (1).

Ce que disent les Pères est également vrai du canon romain et de l'anaphore grecque, quoique la dernière phrase semble indiquer qu'ils aient plutôt en vue le canon romain.

Gardant devant les yeux ces déclarations, on peut pousser plus loin, jusqu'aux conclusions suivantes. Comme dit le Concile de Trente, il y a autre chose dans la liturgie que les paroles du Seigneur. Ni l'une ni l'autre liturgie envisagée ici ne se calque exactement sur les récits scripturaires, soit pris séparément, soit pris ensemble (2). Chaque liturgie a des variantes qui lui sont propres. Pour la plupart, ces variantes viennent d'un parallélisme entre les deux épisodes de la Cène. De la sorte, dans la liturgie romaine nous trouvons : *Hoc est enim* et *Hic est enim, accipite et manducate* et *accipite et bibite, benedixit* deux fois, *discipulis suis* deux fois, *ex hoc omnes* et *ex eo omnes*. Dans la liturgie grecque on emploit deux fois *in remissionem peccatorum* comme finale.

Rien de plus naturel et de plus conforme à l'esprit des récits évangéliques. La seule divergence *in re gravi*, ou si l'on veut, *in forma sacramenti* est le *Hic est sanguis meus*. Mais comme cette formule de la liturgie grecque est attestée par deux évangiles, elle ne provoque pas de difficulté.

Les déductions qui viennent de ces observations sont simples et immédiates. De même qu'il y a un Évangile selon S. Matthieu et un autre selon S. Luc, de même il y a une liturgie selon la tradition latine et une autre selon la

(1) *Concilii Tridentini decr. et canon. — De Sacrif. Missae.* Sess. XXII (1562), Cap. IV.

(2) Cette conclusion peut être généralisée et appliquée à presque tous les textes liturgiques connus.

tradition grecque (1) ; et il est probable que, comme les différents évangiles, chaque liturgie a été dans ses parties essentielles l'œuvre d'un apôtre ou d'hommes apostoliques. Leur accord fondamental est hors de contestation, et chaque forme est authentique, valide, et vraie, parce qu'elle a pour elle la tradition et l'autorité de l'Église.

Cela ne veut pas dire qu'un prêtre latin pourrait sans faute emprunter les formules grecques. Dans l'Église il faut que tout se fasse selon l'ordre et, l'ordre dépend des successeurs des apôtres. L'Église, en vertu de sa mission divine, a le droit de déterminer les modalités sacramentelles par lesquelles la grâce est conférée à ses fidèles ; elle n'est liée en cela que par sa propre tradition qu'elle a reçue des apôtres. Comme dit le Concile de Florence : « Que les prêtres consacrent le corps du Seigneur, chacun selon la coutume de son Église, soit occidentale, soit orientale, *sacerdotesque... Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suae Ecclesiae sive occidentalis, sive orientalis consuetudinem* » (2).

Conformément à la pratique de l'Église Romaine le théologien catholique est obligé de respecter et d'admettre la vénérable tradition eucharistique de l'Église d'Orient : il ne pourrait avoir la moindre objection contre le privilège des anciennes Églises de conserver leur propre tradition sacramentelle. Il ne serait temps d'en faire un grief que le jour où on y trouverait un prétexte de schisme et un danger d'ériger une barrière entre les Églises.

C. A. BOLTON.

(1) On devrait même dire en élargissant cette enquête qu'il y a de multiples traditions liturgiques.

(2) Bulle *Laetentur Caeli*, Denzinger-Bannwart, 692.

Le Monastère d'Hosios Loukas. [1]

Saint Luc-le-Jeune, ainsi nommé, pour le distinguer d'un homonyme et contemporain, S. Luc, stylite à Constanti-

(1) I. HAGIOGRAPHIE (Saint Luc le Jeune ou saint Luc le Styriote, est fêté par l'Église byzantine le 7 février).

Ménées et livres liturgiques byzantins à cette date.

COMBEFIS FR., *Historia Monothelitarum ;* Paris, 1648.

A. S., vol II, de février, p. 99 (au 7).

HENSCHENIUS, *Commenta praev. in Acta Sanctorum Bolland.* Febr. II, p. 83-84.

Analecta Bollandiana, 1894, Vol. XIII, p. 81-121.

Vita anonymi, P. G. CXI, p. 442-480.

GEORGES KREMOS, *Προσκυνητάριον τῆς ἐν τῇ Φωκίδι Μόνης τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ ;* Athènes, 1874. 3 vol. (Ouvrage rare).

DOUKAKIS, *Βίβλιον... μελάγης συλλογῆς Βίων τῶν Ἁγίων*; Athènes, 1890, t. II, p. 122-160.

II. DESCRIPTION. (Le monastère de saint Luc est situé en Phocide, sur les confins de l'antique Béotie, au sud de l'Hélicon, à quatre ou cinq kilomètres de l'ancienne Styris et à douze kilomètres du golfe de Corinthe).

SPON et WHELER, *Voyages d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant;* Lyon, 1678, t. II, p. 74-81.

WHELER, *Voyage de Dalmatie, de Grèce et du Levant;* La Haye, 1723 ; t. II, p. 60-72. (Voyage fait en 1678).

R. CHANDLER, *Travels in Asia Minor and Greece etc.;* Oxford, 1825, t. V. 88, p. 302-312. (voyage en 1765).

SIBTHORP, chez WALPOLE, *Memoirs relating to European and Asiatic Turkey etc.;* Londres, 1818, t. I, p. 69-72. (Voyage en 1794).

POUQUEVILLE, *Voyage dans la Grèce, etc.* 1 éd.; Paris 1820, t. IV, p. 48-49 ; 2e éd. Paris, 1826, t. IV, p. 126-131.

— *Histoire de la régénération de la Grèce;* Paris, 1824, t. II, p. 222 et IV, 360-361.

LEAK, *Travels in Northern Greece* ; Londres, 1835, t. II, p. 516-538.

PUCHON, *La Grèce continentale et la Morée* etc.; Paris, 1843, p. 240-248.

Atlas des Nouvelles Recherches historiques sur la Principauté de Morée; Paris, Pl. 33.

III. ARCHÉOLOGIE. (L'église Saint-Luc est une croix grecque avec coupole centrale sur tambour relié au plan carré par des trompes d'angle;

nople, vit le jour en Macédoine entre 890 et 896. Très tôt, il se sentit appelé à la vie solitaire. Après un temps de formation dans un monastère inconnu, on le trouve successivement en Phocide, où ses grands parents avaient passé une partie de leur vie ; à Corinthe ; au service d'un stylite près de Patras ; de nouveau en Phocide, à Joannitza ; à Kalamion ; dans l'île d'Ampelos. Cette vie errante lui venait de son désir d'échapper aux foules accourues à lui ou lui était imposée par la nécessité de fuir les incursions arabes et bulgares. Enfin, sous l'empereur Constantin VII, il put s'établir à l'endroit où s'élève le couvent qui porte aujourd'hui son nom, et y mourir en paix. Et les auteurs de décrire les miracles qui fleurirent sur son tombeau, les foules qui de loin y venaient en pèlerinage, et l'église qui abritait ses reliques vénérées, « splendide et admirable église, nouvelle Sion, ciel transporté sur terre, gloire de l'ordre monastique et orgueil de l'Hellade » (1).

Ch. Diehl dépeint ainsi le caractère de ce saint personnage : « La vie du saint nous a conservé un portrait fort curieux de cette intéressante figure. Je ne parle point ici de sa vie austère et rude, de cet âpre désir de solitude qui le poussa de retraite en retraite : ce sont des traits communs

celle de la Théotokos a une coupole centrale octogonale portée par quatre colonnes).

Ch. Diehl, *L'église et les mosaïques de Saint-Luc en Phocide* (Bibliothèque des Écoles Françaises de Rome et d'Athènes, fasc. 55) ; Paris 1889. Cette étude a été rééditée dans *Choses et gens de Byzance;* Paris, Bocard, 1926.

— *Les mosaïques de Saint-Luc,* (Monuments Piot, vol. 3); Paris 1897.

— *Les mosaïques byzantines du Monastère de Saint-Luc* (Gazette des Beaux Arts, vol. 17); Paris, 1897. Cette étude a été reproduite dans *Études byzantines ;* Paris 1905.

Schultz et Barnsley, *The Monastery of Saint Luc Styris in Phokis ;* Londres, 1901.

Ernst Deiz et Otto Demus. *Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni ;* Cambridge (Massach.), 1931.

(1) Diehl, *Choses et gens de Byzance*, p. 9.

à tous les moines du moyen-âge byzantin. Je n'insisterai même pas sur cette ignorance extrême qui lui interdisait jusqu'à l'étude des livres saints et des Pères, ni sur ce mépris singulier où il tenait la science et dont il donna, à Corinthe (1), une preuve si remarquable. Cette préoccupation exclusive de la foi et du salut n'est point rare non plus chez les ascètes byzantins. Mais au milieu de ses macérations, de ses austérités, ce solitaire ignorant et rustique gardait au fond de l'âme une exquise douceur. Dans le jardin qu'il cultivait de ses mains, il voulait que les fleurs eussent place et que tout fût ordonné pour le plaisir des yeux ; il se laissait séduire aux attraits des verts ombrages et des eaux jaillissantes ; il savait goûter le charme des longues rêveries au bord des flots. Comme les grands contemplateurs du moyen-âge occidental, il avait pour la nature entière une tendresse infinie : les bêtes, les oiseaux lui étaient aussi chers que les hommes ; il conversait avec les cerfs de la montagne, avec les passereaux des champs, avec les reptiles du chemin : et plus d'une fois, ces naïfs entretiens font penser à saint François d'Assise. Cette tendresse de cœur, cette douceur infinie, cet amour contemplatif de la nature, se rencontrent rarement chez les moines d'Orient ; à ce titre, ces traits méritaient d'être signalés » (2).

Le monastère et ses environs ont conservé le pittoresque qui, probablement, avait provoqué le choix de saint Luc. Il est établi sur une terrasse naturelle, presque au sommet d'une élévation qui est à quatre cent soixante dix mètres au dessus de la vallée. Tout autour, les montagnes portant des buissons et des arbres verts ; en remontant vers l'Ouest, le cimetière et sa chapelle cachée dans la verdure, tout

(1) Voyant la vie peu édifiante des étudiants, il abandonna ses études pour ne pas être entraînés dans leurs dérèglements. KREMOS, *Προσκυνητάριον*, t I, p. 39, col. 1.

(2) DIEHL, *loc. cit.* p. 6-8.

près de la source qui alimente le monastère et fertilise les champs en contre-bas ; immédiatement sous les bâtisses, les potagers en terrasse et la vaste vallée, dont on peut jouir d'une belle esplanade boisée située au sud des édifices monastiques. La tranquillité qui règne à Saint-Luc est inconnue ailleurs. Elle est faite d'un silence, vivant du ruissellement paisible d'une vasque trop pleine et du tintement lointain des clochettes dans la montagne. Des prés d'un vert clair, coupés, tachetés du vert foncé des buissons et des pins, et où pâturent quelques têtes de bétail ; des versants gris-argent de la montagne ; d'en haut, d'en bas, de partout, nous arrivent distants ou proches, rythmes saccadés, mélodies coupées, tintements discrets, les carillonnades des troupeaux et des bêtes de somme : musique improvisée au caprice de l'animal au moyen des grelots doubles ou triples que chacun porte au cou, suivant qu'il broute, se déplace ou se frotte le muffle à quelque arbre ou à quelque pierre. Il fallait dire un mot de cette atmosphère remplie de musique : elle fait partie du paysage et concourt à produire le sentiment de paix dont on y jouit.

En passant sous un porche sombre, on pénètre dans une cour trapézoïdale et devant soi se profilent les absides des deux célèbres églises de ce monastère. Elles s'élèvent, selon le plan habituel des constructions monastiques orientales, au milieu d'une cour qu'entourent les autres édifices monastiques.

Notre première visite sera pour les églises.

Leur extérieur ne manque pas de cachet. Mais autrefois, avant les remaniements successifs et les réparations sans goût qu'elles ont subies, elles se dressaient dégagées de tous côtés, légères et artistiquement décorées. Actuellement, leurs coupoles ont perdu leurs ornements, un très grand nombre de fenêtres sont murées, trois lourds contreforts soutiennent la façade méridionale. Cependant, outre



HOSIOS LOUKAS :
ABSIDE DES DEUX ÉGLISES



HOSIOS LOUKAS :
VUE GÉNÉRALE.



HOSIOS LOUKAS :
ICONOSTASE DE LA GRANDE ÉGLISE.



HOSIOS LOUKAS :
L'EGLISE DE LA THEOTOKOS, VUE INTERIEURE.

leur belle silhouette et leur division logique qui en marque les dispositions internes, chacune a gardé bien des détails charmants : certains chapiteaux dans les fenêtres géminées ou trilobées, des plaques sculptées, des festons de marbre, des frises de brique ingénieusement coupées et disposées dans le ciment, tout un jeu enfin de matériaux, de creux et de pleins qui donnent l'idée d'une dentelle.

Cette impression d'art n'est rien cependant à côté du sentiment religieux intense qui s'empare du visiteur dès qu'il a passé la porte de l'église dédiée à saint Luc. En un instant, à peine a-t-il pris connaissance du narthex aux marbres précieux et aux mosaïques étincelantes, son regard traverse l'église et se dirige vers l'abside, s'arrête un moment à la clôture de chœur et monte attiré par l'image de la Théotokos. A mesure que l'on s'avance, sortent de la pénombre les marbres dont les murs sont recouverts et ceux qui forment les colonnettes des baies et des fenêtres puis, vers le haut, débordant des voûtes et des arcs, remplissant tous ces espaces courbes qu'il serait difficile de couvrir de marbre, s'étalant dans les voussures, tout un ensemble de mosaïques sur fond d'or, tout un jeu de rinceaux, un semis d'étoiles, un tapis de fleurs. Cette fois-ci, l'amateur d'art byzantin est satisfait : il a sous les yeux l'ensemble du plan byzantin traditionnel avec sa décoration complète ou peu s'en faut. Dans beaucoup d'autres églises byzantines (nous ne parlons ni de Sainte-Sophie ni de Kahrie-Djami), on ne peut juger de l'impression totale qu'elles devaient produire : on ne peut y étudier que l'architecture ; à Saint-Luc on découvre un édifice complet, produisant son maximum d'effet.

Parfois on a voulu comparer Saint-Luc et Sainte-Sophie et l'histoire ou la légende nous disent l'ambition des constructeurs de l'église du petit monastère de Phocide : s'approcher de la splendeur de la « Grande Église » de Justinien ; quatre vingts architectes ayant chacun la direc-

tion de quatre vingts habiles ouvriers auraient travaillé à la réalisation de ce dessein (1).

Nous sommes loin des proportions et de la hardiesse de la reine des églises byzantines, mais l'église de Saint-Luc a la même richesse de matériaux et de décoration, un mobilier liturgique intéressant, une iconographie déjà en progrès et surtout elle est demeurée chrétienne. Ses murs sont tout imprégnés d'encens et de prière ; en marchant on reconnaît une crypte ; dans ces recoins on devine des trésors cachés. Tout est habituellement voilé d'une pénombre mystérieuse, car les fenêtres ont été bouchées à différents endroits et sur toute la façade Nord ; mais dans l'après-midi, les rayons du soleil pénétrant par le transept sud, l'abside et la coupole, réveillent les images des mosaïques, font scintiller les ors et briller les marbres.

Le plan de l'église est simple : un grand carré central (de 8 m. 50 de côté) recouvert d'une coupole portée par huit forts piliers. Entre les deux piliers de l'est s'ouvre l'abside centrale, entre ceux de l'ouest s'étend un espace carré situé devant la principale porte d'entrée, entre les piliers du sud et du nord, les transepts. La prothèse et le diakonikon entourent l'abside centrale et tout autour de l'église, des chapelles, des couloirs, des réduits ramènent le plan de l'édifice à un grand rectangle. A côté du diakonikon, le trésor ; entre le transept sud et le narthex, le baptistère ; à gauche du narthex, vers le transept nord, une succession de chapelles menant au tombeau de saint Luc, demeuré assez entier avec son édicule à toit octogonal mais malheureusement vide de ses reliques depuis des siècles ; enfin derrière la tombe et à côté de la prothèse une autre chapelle faisant jonction entre les deux églises en donnant accès au narthex de la seconde.

De cette description, retenons que l'église Saint-Luc réa-

(1) DIEHL, *loc. cit.* p. 9 et 34.

lise le plan d'une église byzantine idéale. Toutes les parties essentielles s'y trouvent et on est parvenu à en insérer d'autres sans nuire à l'ensemble. Détails intéressants à noter du point de vue liturgique : la place du trésor à côté du diakonikon (que l'on se rappelle une des destinations primitives de celui-ci indiquée par le nom de *skevophilakion*) la place des chœurs dans les bras sud et nord ; les stalles du narthex ; le baptistère tout à côté, les tombes admises seulement dans les dépendances immédiates de l'édifice ; les belles galeries destinées aux femmes, s'étendant tout autour de l'espace central : bref, c'est vraiment l'église grecque type.

Disons un mot de ces galeries qui ajoutent tant de légèreté à tout l'ensemble, en corrigeant l'impression écrasante des piliers, impression que ne peuvent faire oublier les bandes de marbre et les cordons sculptés qui les ornent. Les ouvertures géminées et trilobées des gynécées introduisent les lignes courbes dans l'architecture et, par leurs colonnettes, leurs chapiteaux, leurs balustrades constituées de plaques de marbre sculpté elles forment toute une décoration qui repose et éclaire. Elles attirent aussi et l'on n'est pas déçu en les parcourant : outre la facilité d'y contempler à l'aise les mosaïques des trompes d'angles, on y découvre encore de charmantes petites images, invisibles du bas. Le revêtement de mosaïque ne laisse à découvert ni une arête, ni un bourrelet. Église achevée dans ses moindres détails. D'en bas elle paraissait trop haute mais vue de là, à mi-hauteur, elle semble plus proportionnée. Ne se sentant plus resserré entre les lignes verticales trop longues, n'ayant pas sous les yeux de moyen d'estimation comme le pavement, le spectateur s'illusionne sur la largeur de l'édifice et corrige sa première impression.

La célébrité de Saint-Luc lui vient aussi de ses mosaïques. Élevée et décorée presqu'en même temps, vers 1050, elle nous a conservé en parfait état la presque totalité de

ses sujets. Le cycle évangélique comprend la Nativité, la Purification, et le Baptême du Christ dans les trompes d'angle de la coupole (la mosaïque de l'Annonciation a été remplacée par une peinture) ; le Lavement des pieds, la Crucifixion, la Résurrection et l'Incrédulité de Thomas dans le narthex ; enfin la Pentecôte sur la voûte surbaissée du sanctuaire. Chaque scène révèle un art très avancé qui prépare aux émerveillements du cycle plus complet et plus achevé de Daphni. La Mère de Dieu, avons-nous dit, préside au sommet de l'abside ; nous l'avons retrouvée en quatre autres endroits encore. Mais ce qui frappe ici, c'est tout le peuple élu qui habite le lieu saint. Cent figures de saints et saintes exactement (sur cent vingt et une) brillent encore dans l'éclat intarissable des ors et la fraîcheur des émaux. C'est réellement le Ménologe entier peint et perpétuellement placé sous les yeux des moines et des foules. Ils sont tous là, ces saints que l'on invoque depuis huit siècles dans ce sanctuaire, à commencer par saint Pierre et saint Paul à l'entrée, accueillant les fidèles et les moines. Et elle est imposante cette assemblée des justes disposée sous la coupole où trône le Pantocrator au milieu des Chérubins et des Prophètes. Comme elle doit vivre cette église lorsque la liturgie célèbre certaines fêtes où sont commémorées de véritables litanies de saints : le samedi de la tyrophagie (1) par exemple, où tous les saints moines, ascètes, pénitents, fondateurs de monastères, apparaissent un instant qualifiés d'une épithète appropriée, comme ici, sur la muraille, chacun d'eux se caractérise par son âge, son costume ou son insigne.

La barrière du chœur nous arrête longuement : magnifique iconostase composé d'élégantes colonnettes de marbre

(1) Samedi qui précède le dimanche de l'abstinence, correspondant au dimanche de la quinquagésisme. On célèbre en ce jour tous les saints moines et ascétes. Cf. D. A. Stoelen, *L'année liturgique byzantine*, p. 15 sq., *Irénikon-Collection*, IV, 1927.

qui supportent un entablement finement sculpté ; devant le sanctuaire, à gauche et à droite de la porte royale, quatre colonnettes soutiennent une belle plaque sculptée ; devant la prothèse et le diakonikon il n'y a que les colonnes supportant l'entablement (1). Tout cela est léger, élancé, vivant de couleurs, où le rouge veiné de blanc, des restes d'une polychromie bleu et or, la teinte ambrée de la pierre nommée phengite qui forme les plaques sculptées, s'harmonisent merveilleusement avec les marbres et les mosaïques des parois et des voûtes.

Faisant face à la nef, sur les arcs au-dessus de la prothèse et du diakonikon, de belles inscriptions en mosaïque se déroulent sur fond d'or : *Je laverai mes mains au milieu des innocents et me tiendrai auprès de votre autel, Seigneur*, dit la première ; et la seconde : *Seigneur j'ai aimé la beauté de votre maison et le lieu où demeure votre gloire* ; enfin sur l'arc qui termine la conque absidiale on lit : *A votre maison convient la sainteté, Seigneur, pour toute la longueur des siècles.*

Derrière l'autel, au fond de l'abside, demi-circulaire, quatre degrés et un trône très simple forment le presbyterium.

Le trésor possède un grand nombre de reliques, parmi lesquelles plusieurs chefs de saints personnages, entourés d'un recouvrement de métal finement travaillé et orné de filigranes et d'inscriptions au nom du saint et portant la signature de l'artiste, ordinairement un moine, qui les exécuta. On y voit aussi des croix de bénédiction, des calices et cuillères liturgiques, des encensoirs à manche, des ornements que l'on peut, à voir leurs broderies, estimer assez anciens, des tiares et des bâtons pastoraux.

De l'église Saint-Luc, on passe, comme nous l'avons dit,

(1) Sur les origines et le développement de l'iconostase, voir notre étude sur *Sancta Maria Antiqua*, p. 34-37, *Irénikon, Collection* IV, 1927.

dans le narthex de celle de la Theotokos. Cet édifice lui aussi est d'un grand intérêt architectural ; sa coupole, élevée sur tambour octogonal, est portée par quatre colonnes. Contraste frappant avec la précédente : pas une trace de couleur dans cette église, pas une fresque, pas une mosaïque ; son pavement asymétrique est d'une rare beauté ; les murs, les colonnes, les chapiteaux, la frise à l'intérieur de la coupole, la barrière du sanctuaire en marbre d'une virginité immaculée, tout y est d'une parfaite blancheur. D'ailleurs ses proportions, sa décoration sculptée ont la même beauté que dans la première.

L'étude du plan de ces deux édifices accolés l'un à l'autre montre de façon patente qu'ils ont été construits à des époques différentes, à peu de temps l'un de l'autre.

En dessous de l'église Saint-Luc, se trouve une crypte dédiée à sainte Barbe et qui fut peut être construite par le saint fondateur. Toujours est-il qu'elle est impressionnante cette vaste crypte, avec ses quatre piliers du centre permettant d'élargir la croisée, sa petite iconostase fermant un des bras du sanctuaire, avec ses deux tombes. De part et d'autre du sanctuaire, on voit deux tombes qui ont été violées par les Albanais en 1821. Le peuple affirme qu'elles sont du basileus Romain II, (959-963) prétendu fondateur du monastère (1), et de la basilissa Theophano. Des peintures décorent les parois dans le voisinage des tombes.

Le monastère lui-même ne présente rien de bien remarquable. Sa bibliothèque a été plus d'une fois pillée au cours des guerres qui ont si souvent ensanglanté ce pays et ce qui en restait a été transporté à Athènes. L'ancien réfectoire était de belles proportions et ne manquait pas de cachet architectural ; actuellement une cloison le divise en deux car la communauté est fortement réduite (2) et encore,

(1) Diehl, *loc. cit.*, p. 8-21.
(2) La communauté comptait soixante moines en 1911 ; actuellement,

vu qu'elle suit le régime idiorrythmique, ne se réunit-elle pour prendre un repas commun que le seul jour de Pâques (1). Le réfectoire est parallèle au côté sud de l'église, les habitations des moines occupent le nord et l'ouest du quadrilatère formé par l'ensemble des constructions ; à l'est se trouvent comme nous l'avons dit, la porte d'entrée. Des escaliers nombreux, des terrasses superposées conduisent aux cellules ; celles-ci sont badigeonnées en teintes diverses ; à d'autres endroits la brique et la pierre se mêlent : tout cela forme un ensemble d'un haut pittoresque bien éloigné de la régularité géométrique d'un monastère occidental. En dehors du quadrilatère, un campanile élevé domine l'esplanade dont nous avons déjà parlé et où l'on jouit d'un ravissant paysage ; à l'ouest de celle-ci s'élèvent encore trois maisons d'hiéromoines de construction plus récente.

En teminant, nous voulons former le vœu que ce vénérable monastère retrouve sa prospérité passée et pour le plus grand bien de la Grèce et de l'Église.

DOM THOMAS BECQUET.

elle doit encore en avoir entre quinze ou vingt, dont trois ou quatre hiéromoines. Les vocations proviennent surtout des campagnes avoisinantes ; aussi beaucoup de moines sont-ils « agrammati ».

(1) Sur l'idiorrythmie, voir *Irénikon* IX, 3, p. 263. Cependant à Hosios Loukas, il y a un higoumène qui est élu pour cinq ans.

Revue des Revues [1].

*PUT, organe de la pensée religieuse russe.

N° 31,1931, *décembre.*

G. Florovskij. — Fragments théologiques. (p. 3-29).

Dans une forme d'affirmations sans soutien spéculatif et positif (ce qui d'ailleurs répond bien au charismatisme des conceptions théologiques de l'A.), M. F. donne un exposé des sources de la pensée théologique orthodoxe. D'abord les sources historiques : la source poétique de la Révélation dans le judaïsme, l'Écriture Sainte, la source philosophique dans le christianisme hellénistique. (Soit dit en passant, on trouve ici une condamnation de la philosophie du sens commun pour la compréhension des formules dogmatiques : c'est bien un système philosophique spécial qui serait en question ; cependant aucune « canonisation » n'en découlerait par suite de la transfiguration que subit la pensée naturelle).

A côté des sources historiques, il y a la source toujours vivante de la Tradition. On arrive ainsi en pleine *sobornost*, dans le spécifique de l'Orthodoxie . « La Tradition est la mémoire de l'Église, mémoire intérieure charismatique ou mystique ». La Tradition est une expérience de la catholicité ecclésiastique. Tout le monde peut et doit y puiser. Certes l'épiscopat a un pouvoir d'enseigner, mais ce pouvoir est limité par cette expérience. L'évêque ne doit pas enseigner *ex sese, sed ex consensu Ecclesiae* et chaque fidèle, puisant dans la même expérience est juge de la conformité de l'enseignement hiérarchique avec celle-ci. La réception de l'enseignement par les fidèles est chose bien complexe « ... il n'y a pas de critères infaillibles et formels. Il n'y a qu'un seul critère : la plénitude catholique de l'Église, le souffle de l'Esprit qui vit dans l'Église... Il faut croître en cette plénitude il faut y vivre et en témoigner ».

Voilà les sources de la pensée théologique orthodoxe. L'autorité ne peut en être une source car elle ne peut donner une évidence à l'esprit.

Un lecteur averti de la théologie orthodoxe contemporaine ne trouvera rien de nouveau dans l'article, mais il sera heureux de retrouver des idées connues dont sa réflexion lui aura fait estimer l'importance, et dans la hiérarchie de ces principes dont découle le spécifique de cette école théologique, le problème de la foi réclame de nouveau la première place. L'A. ne dit-il pas en effet « la foi est indémontrable — la foi est l'évidence de l'expérience »? Ne touche-t-on pas ici la génératrice du système, en bonne logique d'ailleurs puisque la foi est la base de la religion ?

(1) Les revues non catholiques sont marquées du signe *.

V. Zander. — L'icone de la Sainte Trinité. (p. 30-52).

L'article donne une interprétation philosophique de l'icone de la Trinité de Rublev. Le caractère spécifique de l'iconographie est l'absence de naturalisme : « L'icone se montre à nous non comme la manifestation accidentelle et transitoire de l'observation réaliste de l'artiste, mais comme la manifestation de la beauté idéale et intellectuelle dans une image créatrice ».

Hiéromoine Jean Šachovskoj. — De la destinée de l'homme et des voies du philosophe. (p. 53-69).

Le moine fait la leçon au philosophe à propos de *La destinée de l'homme* de N. Berdjaev (cfr *Irénikon* IX, 298-299). Une gnose qui n'est pas basée sur l'ascèse mène à des méprises sur le rôle créateur de l'homme, sur la liberté, les fins dernières, le sacerdoce, la loi etc. Cependant le fond même de l'ouvrage est bon, fond fait d'une juste tristesse à cause de l'insuffisance du bien et des bons.

N. Berdjaev. — L'orgueil des humbles. (p. 70-75).

Réponse vigoureuse à la critique du hiéromoine : elle y découvre l'orgueil racique des ascètes pour le monde et ses angoissantes recherches. La tradition monastique russe aurait toujours eu du mépris pour la raison, elle se rencontrerait en cela avec les nihilistes. L'esprit souffle où il veut, l'ascèse monastique n'est pas la seule voie chrétienne, le christianisme ne détruit pas l'homme mais en fait le collaborateur de Dieu.

M. B. affirme les droits de la philosophie à scruter les vérités sur Dieu et sur l'homme.

N. Arsenjev. — Le mouvement pour l'union des Églises chrétiennes et le problème mondial contemporain. (p. 76-88).

L'A. est membre du *Continuation comittee* de Lausanne. Il donne ses impressions sur la conférence de Lambeth. Une opposition de tendances s'y est manifestée entre la manière mystique et patristique des théologiens russes et le rationalisme scolastique des théologiens grecs. Les anglicans en furent surpris, mais on se trouva unis de nouveau dans la piété. L'A. reste optimiste. L'anglicanisme est attiré par le caractère apostolique de l'Église orthodoxe, dont la vie gravite autour de la gloire du Verbe incarné. L'Orthodoxie doit aider les anglicans dans leur attrait pour éviter l'attirance de Rome.

M. Kurdjumov. — Réponse à G. P. Fedotov au sujet du schisme ecclésiastique. (p. 89-101). **Lettre à la Rédaction.** (p. 102-103).

Il est inutile d'entrer dans les détails des discussions souvent acerbes au sujet des derniers événements dans l'Église orthodoxe russe de l'émigration.

Nouveaux livres. (p. 104).

N° 32, 1932, *février*.

S. Bulgakov. — « Le Saint-Graal ». (p. 3-42).

C'est un essai d'exégèse de Jo. XIX, 34. On y retrouve la méthode propre au P. B. : effort théologique « créateur » qui tâche de découvrir des vérités encore cachées dans la tradition « vivante » de l'Orthodoxie. L'interprétation sacramentelle du passage johannique ne paraît pas suffisante à l'A. L'insistance de S. Jean sur le témoignage indique la présence d'une grande vérité ; elle est mise dans l'article en relation avec les légendes du Saint-Graal et donne lieu à un nouvel aperçu théologique. Le sang et l'eau sortis du côté du Sauveur ont gardé l'union hypostatique et sont donc une présence réelle et « naturelle », opposée à sacramentelle ; cette vérité incite ainsi au travail pour la transfiguration du monde, travail sophiologique dans le monde qui en est déjà transfiguré.

Les arguments apportés sont : certains passages de la liturgie byzantine et un argument de convenance — l'humanité du Christ existait « naturellement » sur terre avant son incarnation dans la lignée de ses ancêtres, il convient qu'il en soit encore ainsi après l'ascension.

A celui qui connaît l'insistance du P. B., dans son étude sur l'Eucharistie (cfr *Irénikon*, VII, 461-463), à souligner le veuvage de l'Église après l'Ascension, la découverte d'une présence naturelle du Christ, à côté d'une présence sacramentelle et spirituelle, parmi les hommes peut paraître déconcertante. Ne disait-il pas, en effet, que le culte catholique de l'Eucharistie était une diminution de la signification de l'ascension ?

Inutile de noter la pauvreté des lieux théologiques de la doctrine du Saint-Graal aux yeux du « rationalisme » catholique.

Une remarque : on est surpris de lire que la présence du Christ dans l'Eucharistie *vere, realiter, essentialiter* est un enseignement de l'Orthodoxie et subsidiairement dirait-on, entre parenthèses, du catholicisme.

Bref, ces lignes sont une manifestation du don théologique propre au P. B. Si l'appétit théologique n'en est pas toujours satisfait, l'intérêt à la lecture ne faiblit pas et n'est même plus fatigué chez un lecteur habitué à la manière spéculative et littéraire de l'A.

M. Artemjev. — A propos de la liberté de la volonté. (p. 43-72).

On s'attendrait à de la métaphysique en voyant le titre de l'article. On y trouve de la psychologie descriptive avec beaucoup de comparaisons prises dans les sciences naturelles. Il s'agit de la libération de la vraie personnalité qui amènera la réalisation sociale du cosmos au lieu du chaos. « Notre sensibilité intuitive et religieuse et non notre développement intellectuel ou moral, voilà ce qui fait notre vrai « moi », voilà ce qui est digne d'immortalité ».

S. Frank. — Pirogov, penseur religieux. (p. 73-84).

Le rôle philosophique de ce médecin-philanthrope russe († 1881) a

été de combattre le matérialisme et le positivisme de son époque. Ses opinions religieuses nous intéressent davantage : la foi est une expérience spirituelle, l'homme prend conscience de son besoin d'un Homme-Dieu, le dogme n'a qu'une valeur pratique et ne peut lier les consciences.

Les idéaux de l'Église anglicane. (p. 85-89).

V. Zěnkovskij. — Du rôle de l'imagination dans la vie spirituelle. (p. 90-102).

L'A. entre autres idées souligne de nouveau la différence entre l'ascèse catholique et orthodoxe faite de l'emploi plus ou moins grand de l'imagination. La mystique catholique trop sensuelle serait intolérable pour les Orthodoxes. Le dénominateur commun « la charité » est passé sous si, lence.

Livres nouveaux. (p. 103).

M. Berdjaev analyse *Pages choisies de Laberthonnière* (cfr *Irénikon* IX, 118) pour découvrir une affinité entre la pensée de celui-ci et celle de Chomjakov. Cette observation n'est pas entièrement fautive, cependant ce qui, chez Laberthonnière, n'est que *leitmotiv*, est chez Chomjakov exclusivisme souvent farouche, presque fanatique.

N° 33, 1932, *avril.*

G. Fedotov. — L'Orthodoxie et la critique historique. (p. 3-17)

La critique historique est légitime même dans une Église de tradition comme l'Orthodoxie, parce que la vraie tradition doit être épurée des éléments adventices. L'Église orthodoxe possède même un don spécial pour la critique historique à cause de son sain théandrisme ; preuve à l'appui : la science historique est la seule branche développée dans l'école théologique russe. L'esprit critique orthodoxe garde l'équilibre entre la naïveté et l'incrédulité, ce n'est pas une hypercritique à la manière du protestantisme libéral, mais un jugement sûr de la conscience ecclésiastique. Cette aptitude critique devrait être maintenant dirigée sur l'exégèse biblique trop peu travaillée jusqu'à présent dans l'Orthodoxie. Un effort scientifique préparera ainsi le terrain au futur concile œcuménique ; une science pétrifiée n'a aucun titre à l'orthodoxie.

J. Lagovskij. — Salut et culture. (p. 18-43).

La vieille discussion sur la contemplation et l'action fait l'objet de l'article, mais transposée dans une ambiance luxuriante (conformément à la philosophie de « corporalité »). Les arguments ne sont pas tirés de la charité pour Dieu et pour le prochain ; l'argumentation se place sur le double plan créateur « logique » et sophiologique, l'action se portant sur

l'esprit personnel ou sur le monde. La voie de sanctification faite de prière et de pénitence est commune aux deux plans quoique sous des modalités différentes. Les sympathies de l'A. vont à la voie sophiologique. En voilà la caractéristique qui suggérera peut-être au lecteur l'atmosphère de l'article : « Le don de création est la réalisation par l'homme de la grâce puissante de Dieu qui sauve le monde. Le poète, le savant, l'artiste, le musicien, le pédagogue, l'ingénieur, tous ceux qui dans et sur le monde travaillent d'un cœur pur et pour la vérité divine, sont appelés vraiment et réellement à concélébrer dans la liturgie mondiale « hors du temple », là où, sur l'autel enflammé du cœur humain qui souffre la soif divine de la beauté à manifester, à corporaliser, la chair du monde commence substantiellement et vraiment à se transsubstantier, se convertir en la chair du nouveau ciel et de la nouvelle terre, la chair du royaume du Christ qui vient » (p. 33). La voie créatrice est capricieuse comme le génie ; on doit la discipliner par la grâce de peur que la démiurgie sophilogique ne devienne démiurgie démoniaque.

L'A. se demande comment la voie sophiologique a pu être déconsidérée par les contemplatifs. L'explication en est cherchée dans l'hellénisme des premiers siècles chrétiens et les dangers du naturalisme païen.

L'apologie de la voie créatrice semble bien être dans la ligne de certains courants idéologiques dans l'Orthodoxie moderne qui veulent disputer à l'ascèse monastique à la façon athonite le monopole de la perfection chrétienne et ainsi ouvrir à l'Église orthodoxe les voies de la culture profane.

N. Arsenjev. — De la communion avec l'Église anglicane. (p. 44-51).

Parmi les deux principaux problèmes — les ordres anglicans et l'intercommunion —, le premier est théorique et difficile mais d'une importance pratique moindre, parce que la grâce des sacrements même valides mais hors de la vraie Église, est débilitée, l'A. le répète à satiété. Quant à l'intercommunion, il y a beaucoup de chemin de fait après la déclaration anglicane sur les sacrements. Cette déclaration n'a cependant que peu d'autorité à cause du caractère de la conférence de Lambeth.

J. Smolič. — J. V. Kireevskij. (p. 52-67).

Il fut, au milieu des autres chefs slavophiles, le « philosophe ». D'abord ardent adepte de Schelling il se convertit sous l'influence de sa femme à la vraie « philosophie », l'amour de la sagesse, qui n'est pas une connaissance purement rationnelle mais totale et donc vraie, la « connaissance vivante ». Seule l'Orthodoxie a conservé cette « philosophie » et l'avenir lui appartient. K. était le héraut de la culture orthodoxe et universelle.

Livres nouveaux. (p. 67).

*** ORIENT UND OCCIDENT.**

N° 8, 1932.

M. Kaubisch. — Das europäische Reich der Mitte. (p. 9-22).

L'Allemagne joue providentiellement un rôle d'intermédiaire, rôle particulièrement important de nos jours quand, en Russie, le génie luciférien destructeur combat le génie créateur, Prométhée. L'Allemagne et la Russie sont liées par une affinité élective et si la victoire en Russie échoit à la religion, l'Allemagne assimilera peut-être, telle une nouvelle Grèce, le génie religieux de l'Orient et réalisera ainsi le pressentiment de Nietzsche.

K. Brzoska. — Freiheit und Notwendigkeit. (p. 23-32).

Un commentaire de l'antirationalisme radical de Lev Šestov dans *Sur les balances de Job*. Il en montre la relation avec la philosophie allemande, le point faible et l'équivocité avec toute science. Le système de Šestov et la science n'ont rien de commun, le résultat négatif est l'impossibilité de toute critique pertinente de part et d'autre.

N° 9, 1932.

N. Berdjaew. — Der religiöse Sinn des Bolschewismus. (p. 2-8).

Les idées sont fort voisines de *La vérité et le mensonge du communisme* (cfr *Irénikon*, IX, 199-200). La leçon à tirer du bolchévisme est le travail social religieux, le bolchévisme étant la conséquence de « la trahison des bons ». En Occident c'est l'Allemagne qui possède le plus de forces créatrices, c'est à elle donc de profiter en premier lieu de cette leçon.

F. Stepun. — Der religiöse Sinn der russischen Revolution. (p. 8-21).

Dans la révolution russe, s'est produite une victoire de l'irréel particulièrement puissante, à cause de son caractère areligieux, produit de la hantise religieuse du tempérament russe qui a toujours donné une allure religieuse aux idées occidentales d'emprunt les plus athées. Le bolchévisme est le couronnement de cette tendance. De là vient son danger pour le reste du monde, particulièrement pour l'Europe.

*** VĚSTNIK. — LE MESSAGER,** organe du Mouvement des étudiants russes chrétiens

VII, 1932, *janvier* (n° 1).

S. Četverikov. — A la veille du Nouvel an. (p. 4).

Les bolchéviks ont rompu tout lien avec le passé russe religieux et na-

tional. La destruction du temple du Sauveur à Moscou en est le symbole (ce temple avait été édifié en souvenir de 1812). Le *Mouvement* ne renie pas le passé et songe à construire l'avenir.

Hiéromoine Jean (Šachovskoj). — La mesure du cœur. (p. 6).

La magnanimité, la tendance vers la lumière, est la mesure de la vigueur du chrétien et le vrai service de Dieu. L'homme-image de Dieu doit chercher la similitude divine.

V. Iljin. — Tristesse d'une jeune âme. (p. 9).

Le poète Lermontov a vraiment eu la vie d'un esprit prisonnier de la matière déchue, il est un génie tragique. Ce portrait est opposé à l'harmonie de Puškin.

R. P. — L'union des Églises et la politique de Rome. (p. 14).

Deux articles : recension longue, traduite en russe ; recension courte, dans l'original français de R. P. La Rédaction en est visiblement très satisfaite et croit trouver un réquisitoire foudroyant d'un catholique contre la politique de l'Église catholique dans les voies de l'union. Pour les catholiques ces réquisitoires ne sont rien de nouveau. On y retrouve d'ailleurs le style acerbe habituel à ce genre littéraire, à côté des protestations de charité envers les orthodoxes. C'est précisément ce manque de justice pour les efforts catholiques qui fait la faiblesse du réquisitoire, contenant d'ailleurs certaines réflexions intéressantes sur le rite oriental catholique. L'A. est au courant des récents événements dans le travail pour l'union qu'il conçoit « seulement » comme rapprochement psychologique et chrétien. Le travail pour l'union doit avoir pour motif le rétablissement de l'équilibre vital dans l'Église, équilibre perdu depuis le XIe s. Pour l'A. ce déséquilibre est très sensible dans l'Église catholique et inexistant, faut-il conclure, dans les Églises séparées. Ceci nous paraît déjà un jugement trop tendancieux.

Quant au rite oriental, l'A. ne fait aucune distinction entre le droit et le fait. Le fait est *in globo* critiqué à son désavantage. Les réactions orthodoxes envers un rite oriental, où les préoccupations missionnaires prédominent, sont bien observées. Les rites sacrés sont pour les orthodoxes et à bon droit d'abord tournés vers Dieu. Les difficultés pratiques d'un rite catholique oriental semblent judicieusement relevées. L'A. désirerait voir de la part des ouvriers catholiques plus de respect pour le génie du christianisme oriental et plus de souci des opinions orthodoxes trop souvent ignorées.

L'article mérite d'être lu. Les aperçus de R. P. auraient beaucoup gagné à avoir moins de violence et plus de justice pour l'Église catholique et aussi plus de théologie ; celle-ci sainement comprise est toujours un guide sûr au milieu des contingences humaines. Il n'est pas facile de

trouver le juste milieu entre une doctrine trop abstraite et un empirisme trop concret : l'article en est une preuve.

C. Ševič. — L'Église russe en 1931. (*à suivre*) (p. 21).

La vie des étudiants (p. 23).

« Petit rapport ». (p. 25).

L'homme volontaire diffère du saint parce que celui-ci est esclave de son idée, tandis que le saint est libre, sachant à tout moment ce qu'il a à faire.

VII, 1932, *février* (nº 2).

1er février.

Ces lignes envisagent la réunion du prosynode du Mont-Athos, tentative de réunir plus étroitement les Églises orthodoxes autocéphales. Dans ce mouvement tout orthodoxe a une responsabilité, parce que le gardien de la tradition est tout le peuple chrétien. Notre temps est malade de l'oubli de cette responsabilité, on idéalise le passé chrétien, les conciles, qui ont toujours été très passionnés, « la grande et sainte passion dans la lutte pour la vérité est compréhensible et inévitable ». La joie devant le mouvement d'union dans l'Orthodoxie est diminuée par l'absence de l'orthodoxie russe (dans le sens culturel et non national du mot). L'attitude du patriarcat de Constantinople envers l'Église russe prête à inquiétude. Le prosynode courra le danger de prendre des décisions ne tenant pas compte de l'importance de l'orthodoxie russe. Celle-ci doit s'organiser pour faire valoir ses droits.

M. Fedorov. — Venez au secours. (p. 5).

La crise économique a eu une répercussion malheureuse sur l'aide pécuniaire à la jeunesse russe universitaire.

A. Dejša. — L'organisation de l'industrie et l'Orthodoxie. (p. 9).

La révolution a procuré au peuple russe une expérience supérieure à celle de l'Occident. L'industrialisation mène au mépris de la personnalité humaine et des forces spirituelles. Le bolchévisme a tiré la conclusion ultérieure de ce principe. Pour réagir, faut-il supprimer l'industrie ? Il faut la vivifier par l'esprit de respect pour la personnalité humaine et les forces spirituelles. C'est le rôle du christianisme humain et mystique, de l'Orthodoxie surtout où ces deux éléments sont les plus vivants. A cette fin, le clergé et les fidèles devraient moins regarder le passé que l'avenir. Un travail chrétien est nécessaire (la loi du travail anciennement maudite, est rendue légère par le Christ), un travail non seulement dans une seule industrie mais dans tout le domaine social.

C. Ševič. — L'Église russe en 1931. (*suite et fin*). (p. 12).

Interview du patriarche œcuménique. (p. 16).

Débats sur le Mouvement. (p. 18).

J. Lagovskij. — A tous ceux qui se méfient (p. 20).

On accuse le *Mouvement* d'être franc-maçon. M. L. combat la méfiance ; l'attitude méfiante de l'Église catholique (?) entre autres envers le *Mouvement* alléguée par un conférencier, paraît à M. L. ne pas être une raison de méfiance, mais plutôt du contraire ; la prudence n'est pas la méfiance. La méfiance est une faiblesse, un manque de foi dans l'Église invincible. L'attitude pusillanime est décrite ainsi : « L'amour pour les formes de la vie ecclésiastique, l'admiration et le sentiment de vénération pour la beauté séculaire de la liturgie, des rits sacrés et profanes, se sont conservés, mais l'essentiel s'est affaibli et même a disparu de beaucoup de cœurs : l'intelligence de « l'esprit de la vie de l'Église ». Au lieu d'être la vie subsistante, invincible pour les forces du mal, pour la mort, l'Église est devenue pour beaucoup une « relique » élégante, admirablement belle, que tout accident peut détruire. Pour la préserver de cette destruction, il faut la mettre dans un écrin de défenses séculières ». L'A. semble ne pas distinguer entre les dangers que court l'Église entière et les dangers que peuvent courir certains de ses membres. L'indéfectibilité n'est pas assurée à chaque membre en particulier.

Vie du Mouvement. (p. 25).

Partout les réunions furent des manifestations de la *sobornost*.

VII, 1932, *mars* (n° 3).

1 Mars. (p. 2).

A propos du chômage, la Rédaction affirme de nouveau que le nœud de la question sociale n'est pas le problème de distribution des richesses, mais celui de la vérité chrétienne à réaliser vis-à-vis de la personne vivante (ainsi les chômeurs souffriraient surtout du manque d'humanité à leur égard). Le temps du carême est propice à redresser la situation parce que la pénitence n'est pas seulement regret des fautes mais désir d'incarner la vérité divine.

La théologie en dessin. (p. 5).

Un théologien de Russie soviétique parle de la théologie architecturale, l'architecture rendant après la musique le mieux le monde divin. L'expression la plus parfaite est donnée dans le style gothique qui combine le cercle, le triangle et le rectangle.

P. Kalinin. — Les voies de l'activisme orthodoxe. (p. 7).

Les orthodoxes actifs font pénétrer l'esprit orthodoxe dans tous les domaines de la vie. Des exemples sont donnés à l'appui.

V. Rjabušinskij. — Toute créature se réjouit de toi, ô réjouie. (p. 9).

L'A. parle sous ce titre (emprunté à une hymne mariale et présenté dans sa version ancienne : la liturgie slave contemporaine traduit « ô pleine de grâces ») des sanctuaires de la Vierge à Rome, Byzance, Paris, Novgorod. Beaucoup de ces sanctuaires sont détruits maintenant en Russie, mais tout bon orthodoxe est un sanctuaire vivant de la Vierge.

N. Karnožickij. — La pitié, fondement de l'amour du prochain dans la vie russe. (p. 11).

Cette conférence, faite en Bulgarie, a semblé si significative au Rédacteur qu'il en a demandé l'insertion dans la Revue. L'article a comme épigraphe un aphorisme de Rozanov : « Personne ne mérite de louange, tout homme mérite de la pitié ». La pitié est basée sur la conscience très vive de la faiblesse humaine. L'esprit de l'Orthodoxie est empreint de tolérance, de pitié. S. Reinach dans *Orphée* l'a remarqué et appelle cette qualité *orphéisme*. La littérature russe a appris cet esprit à l'école de l'Orthodoxie. « Il suffit de prendre quelques noms au hasard : Gogol, Tolstoj, Lěskov, Dostoevskij, Solovjev. Un abîme infranchissable sépare ces irrationnels, ces mystiques, de leurs confrères d'Occident, raisonnables, calmes, confiants en eux-mêmes. Ceux-ci enseignent *comment vivre* : ceux-là : *de quoi vivre*. C'est la pitié qui constitue l'idée et donc la valeur de la culture russe, sa parole nouvelle.

J. Lagovskij. — Les écoliers soviétiques. (*à suivre*) (p. 15).

La vie des étudiants. (p. 20).

L'Orthodoxie en Roumanie. (p. 25).

On met en relation les tendances nationalistes dans l'Église orthodoxe roumaine et donc ennemies de l'influence russe avec l'influence catholique. Les arguments paraissent assez pauvres, les orthodoxes eux-mêmes vraisemblablement ne voudraient pas identifier leur foi avec le calendrier ou la langue liturgique. La synonymie antirusse=antiorthodoxe semble exagérée (au moins dans le plan théorique).

La vie du mouvement. (p. 25).

VII, 1932, *avril* (nº 4).

1 avril (p. 3).

La vague athée venant de Russie déferle sur la Bulgarie et parmi les

propagateurs de l'athéisme il y a des hommes convaincus et probes. L'offensive ne doit pas être uniquement repoussée avec les armes de l'apologétique, mais aussi par l'élaboration d'une culture religieuse.

M. Skaba Ilanovič. — Les chants de Pâques. (p. 5).

A. Melnikov. — La parabole des trois pilotes. (p. 9).

A. Nikitin. — Questions d'activisme. (p. 13).

J. Lagovskij. — Les écoliers soviétiques. (*à suivre*). (p. 14).

Notes apologétiques. (*à suivre*). (p. 18).

L'Orthodoxie chez les Indiens. (p. 20).

Notes sur la situation religieuse en Alaska. Des indigènes se convertissent par la beauté de la liturgie orthodoxe.

Sur la vie du mouvement. Est-ce le vrai chemin ? (p. 21-22).

La vie du Mouvement. (p. 26).

VII, 1932, *mai* (nº 5).

Le Christ est ressuscité. (p. 3).

V. Iljin. — La victoire qui a vaincu le monde. (p. 6).

S. A. — Le suaire de Turin. (p. 9)

Émotion devant la projection du suaire de Turin avec conférence à l'appui pour en prouver l'authenticité.

A. Fedotov. — L'humanisme chrétien. (*à suivre*) (p. 12).

A. Nikitin. — Les deux générations dans l'émigration russe. (p. 17)

L'émigration russe a la mission de continuer et manifester la culture russe. Une certaine continuité est nécessaire à cette fin. La jeune génération ne remplit pas cette nécessité ; les conditions de la vie la séparent des préoccupations religieuses, nationales et morales de leurs pères. Le *Mouvement* pourra y remédier s'il trouve de l'appui chez les aînés.

J. Lagovskij. — Les écoliers soviétiques. (*suite et fin*). (p. 20).

Notes apologétiques. (p. 24).

La vie du mouvement. (p. 28).

---

* VOSKRESNOE ČTENIE

IX, 1932, 17 *janvier* (nº 3).

N. Arsenjev. — Du caractère de la connaissance religieuse.

C'est un extrait du cours de théologie fondamentale. L'A. nie toute dé-

monstration rationnelle en matière religieuse, autrement tout le monde serait croyant (aucune distinction n'est faite entre la connaissance naturelle de certaines vérités religieuses et la foi aux vérités surnaturelles). La connaissance religieuse est le lieu de rencontre de l'activité de Dieu et de l'activité de l'homme, d'où découle la légitimité du rôle de la volonté mûe par la grâce.

Les confraternités orthodoxes dans la Russie du Sud-Ouest.

Rapport fait en 1918 par l'archevêque Alexis Dorodnizyn (†) au premier concile panukrainien orthodoxe. Les confraternités sont la manifestation de la tendance du peuple russe du midi à la vérité divine. Elles ne voulurent employer que l'amour dans la lutte contre les « embûches jésuites ».

IX, 1932, 24 et 31 *janvier* (n° 4-5).

Agricola. — L'Église sobornaja et l'isolement de Rome.

On ressert tous les lieux communs de la polémique orthodoxe contre Rome.

Benefaktov. — Supplément nécessaire.

L'A. demande aux libéralisants une appréciation plus objective de l'activité des missionnaires orthodoxes dans les sectes.

Revue de Presse.

On veut faire comprendre aux Ukrainiens que l'union avec Rome, au lieu d'être favorable au nationalisme ukrainien, n'est qu'un stade vers la latinisation.

IX, 1932, 14 *février* (n° 7).

Les travaux de la commission pour la réunion du concile.

On envisage les relations de la hiérarchie et des fidèles. Parmi les mesures favorables à leur union est cité I Petr. III, 4 qui revient si souvent sous des plumes orthodoxes.

N. Arsenjev. — Le sens intérieur de l'œuvre de Dostoevskij.

Trois problèmes reviennent chez D. : les relations de la Russie et de l'Europe occidentale (messianisme russe) ; le dualisme de l'âme russe ; le problème du mal, que D. ressent avec le pathos d'un Job et qui reçoit la solution de la croix.

IX, 1932, 21 *février* (nº 8).

Cri de désespoir.

Les catholiques, dans leur lutte contre l'Orthodoxie, préféreraient voir les populations orthodoxes plutôt devenir bolchéviques que de rester attachées à la croyance de leurs Pères.

Revue de Presse.

On se rabat, dans le polémique contre l'union, sur des publicistes catholiques polonais également adversaires du rite oriental catholique.

IX, 1932, 28 *février* (nº 9).

Les travaux de la commission pour la réunion du concile.

On désire sérieusement éprouver les futurs pasteurs des âmes pour assurer leur prestige. L'examen portera surtout sur les connaissances en théologie pastorale et la piété, parce que les offices bien faits sont un grand moyen d'édification.

Revue de Presse.

On tâche de prouver aux catholiques polonais qu'ils est impossible de servir à la fois Rome et la patrie polonaise.

IX, 1932, 3 *mars* (nº 11).

Revue de Presse.

Le mécontentement de catholiques polonais signalé plus haut ne porte pas sur le rite oriental catholique comme tel, mais sur les méthodes de l'application du rite : acceptation trop facile dans l'Église d'orthodoxes suspects, et la russification.

IX, 1932, 20 *mars* (nº 12).

Revue de Presse.

Avec son zèle habituel pour noircir l'Église catholique, le recenseur saisit les dispositions de l'autorité catholique contre les bibles de la Société biblique, pour dire que l'Église non seulement ne recommande pas, mais défend la lecture des Saintes Écritures.

IX, 1932, 27 *mars* (nº 13).

Les travaux de la commission pour la réunion du concile.

On y lit : « Si la discipline est nécessaire dans la vie séculière, elle l'est

d'autant plus dans la vie ecclésiastique ». N'y a-t-il pas ici une certaine dissonnance avec la *sobornost* ?

IX, 1932, 10 *avril* (nº 15).

N. Arsenjev. — Les travaux de la commission théologique mixte pour le rapprochement des Églises orthodoxe et anglicane.

Nouveau commentaire de la tendance scolastique des théologiens grecs à Lambeth (v. plus haut). « Elle est *admissible* dans les cadres généraux de l'Orthodoxie pour autant qu'elle ne la défigure pas mais, son rôle devient nuisible et franchement défigurateur quand elle s'envisage comme tendance exclusive... Je pense que cette tendance n'est pas obligatoire pour toute l'Orthodoxie. Je peux donc regretter que l'Orthodoxie, dans les débats de la conférence de Lambeth, se soit tournée vers l'anglicanisme avec son visage scolastique (autrement dit inconsciemment latinisant) ». La tendance russe mystique et patristique est plus authentiquement orthodoxe. Ce fut une faute pédagogique de ne pas la manifester : « Les énoncés se faisaient non pas dans les catégories de l'Esprit, de la vie, de la réalité transcendante qui se révèle à l'expérience mystique et collective de l'Église, mais dans les termes d'une nomenclature scolastico-juridique ». Le côté mystique a pu être montré aux anglicans dans une liturgie magnifique concélébrée par les prélats orthodoxes, la liturgie orientale étant surtout contemplative et didactique.

Quant au *Filioque* les anglicans ne veulent pas, malgré les insistances orthodoxes, l'exclure du symbole par un traditionalisme humain exagéré et suivre ainsi l'exemple des vieux-catholiques. Au point de vue doctrinal on s'est accordé sur *per Filium*

En conclusion M. A., délégué de l'Église orthodoxe de Pologne à Lambeth, juge que celle-ci pourrait reconnaître la validité des ordres anglicans au même titre que de ceux de l'Église romaine et de l'Église arménienne.

IX, 1932, 17 *avril* (nº 16).

Revue de Presse.

On accuse l'Église catholique de pharisaïsme parce qu'elle se croit la seule vraie. L'Église orthodoxe ne le croirait-elle pas d'elle même aussi ?

IX, 1932, 15 *mai* (nº 20).

Revue de Presse.

Une diversion heureuse au milieu d'incessantes polémiques. Ayant trouvé un publiciste catholique de bonne volonté, le recenseur veut bien

s'expliquer sur l'union parce que l'ignorance réciproque est le plus grand obstacle pour le rapprochement. Il ne condamne pas seulement les méthodes d'union en Pologne, mais ce qui plus est l'idée même d'union, surtout dans sa conception romaine taxée « d'incorporation frauduleuse ». L'union devrait se faire sur un pied de parfaite égalité sans concession aucune, dans l'esprit de Stockholm et Lausanne. Mais pareille union est difficilement réalisable par suite des différences confessionnelles et, à sa place, le recenseur propose une coalition des catholiques et orthodoxes contre l'ennemi commun qui s'infiltre en Pologne, le bolchévisme. Pour réaliser cette coalition, les catholiques doivent se décider d'abord à traiter humainement les orthodoxes. Étant les plus nombreux en Pologne, c'est à eux de faire le premier pas vers la paix.

IX, 1932, 22 *mai* (nº 21).

Les travaux de la commission pour la réunion du concile.

Les desiderata exprimés furent : une connaissance plus approfondie de la doctrine et de l'histoire de l'Église orthodoxe ; le relèvement du niveau moral des fidèles ; le relèvement de l'autorité ecclésiastique en améliorant la science, la conduite, le maintien, les conditions matérielles du clergé.

Archevêque Alexis. — L'attitude du métropolite Pierre Moghila envers l'union.

Un document découvert par le professeur Šmurlo dans les archives du Vatican pourrait faire croire aux sympathies romaines du métropolite. Afin de réfuter cette opinion, l'archevêque Alexis refait l'histoire de l'union de Brest au point de vue orthodoxe en soulignant dans le texte tout ce qui peut en montrer l'inutilité et même la nocivité (opinion habituelle du V. Č.) Moghila n'aurait jamais bronché de sa ferme attitude orthodoxe et Rome aurait pris ses désirs pour des réalités. L'A. commence par mettre en doute l'authenticité du document, ensuite il en démontre la parfaite orthodoxie. *Per Filium* signifie la mission temporelle de l'Esprit par le Fils ; la primauté de Pierre est un complément sans importance réelle. Un tel document, à supposer qu'il soit authentique, ne prouve donc rien en faveur de Rome (on se demande alors pourquoi on l'aurait fabriqué !). Sont ensuite passés en revue les principaux ouvrages théologiques du métropolite pour en faire ressortir son orthodoxie. La conclusion est la grandeur sans tache de Moghila. Il est intéressant de noter que l'archevêque Alexis donne fort justement pour raison de l'activité unioniste de Rome la sollicitude pastorale des Papes envers tous les hommes. Il semble n'en pas goûter la valeur religieuse.

Revue de Presse.

On reproche au radio polonais son intolérance religieuse à ne pas vou-

loir transmettre de services religieux orthodoxes qui pourraient grandement consoler les fidèles en Russie soviétique.

IX, 1932, 29 *mai* (n° 22).

Quelques détails sur la vie et l'activité du conseil oecuménique du christianisme pratique.

Le secrétaire général du Conseil, le Dr Adolphe Keller, raconte ses impressions de voyage en Grèce, Bulgarie, Roumanie et Serbie. Il reçut partout le meilleur accueil. A son avis, l'Église orthodoxe, après s'être longtemps renfermée dans son symbolisme, son mysticisme et dans le principe hiérarchique, se voit obligée de s'intéresser aux grandes questions actuelles. Les contacts avec le christianisme occidental se produisent dans l'éducation de la jeunesse, en quoi elle est aidée d'une façon désintéressée, sans prosélytisme ; dans l'envoi d'étudiants aux facultés théologiques de Strasbourg, Berlin, Paris, Berne ; dans le domaine social.

Le Conseil œcuménique doit s'intéresser beaucoup à l'Orthodoxie parce que beaucoup de doctrines y sont encore libres, à l'état de théologoumènes, ce qui rend l'union plus facile. On préconise surtout des congrès théologiques avec les Orientaux, la création de bourses pour étudiants en théologie, la traduction de littérature religieuse dans les langues respectives.

Commentaires du projet de législation matrimoniale élaboré par la commission de codification.

Le projet est encore moins admissible pour l'Église orthodoxe, car selon sa doctrine, le ministre du sacrement de mariage est le prêtre.

IX, 1932, 12 *juin* (n° 24)

Hiéromoine Philippe (Gardner). — Le caractère religieux dans l'œuvre de Essenin et de Kljuev et dans l'opéra « La légende de Kitež l'invisible et de la vierge Febronia ».

L'A. qui doit posséder un grand don de discernement des esprits (cfr. *Irénikon*, IX, 207) distingue le panthéisme de E. et K. d'avec le panliturgisme du livret de Kitež, la ville invisible aux purs de cœur, sujet de l'opéra de Rimskij-Korsakov. Le catholicisme n'est pas oublié dans cette étude sur la perversion du sentiment religieux « L'artificiel de Kljuev ressemble en certains points à l'artificiel dans la vie du saint catholique — François d'Assise qui prêchait aux poissons ou à son frère le loup — (dans les deux cas il y a un rapprochement de la nature à relent de panthéisme moniste) ».

IX, 1932, 19 *juin* (nº 25).

Revue de Presse.

Un commentaire chicanier de la lettre pastorale de S. E. Mgr Przezdziecki. L'inexactitude éventuelle dans les détails ne diminue pas le souffle apostolique qui anime l'écrit de l'évêque et que nous avons pu apprécier à la lecture de sa traduction française.

IX, 1932, 3 et 10 *juillet* (nº 27-28).

Revue de Presse.

On proteste de ce que les catholiques polonais ne veulent pas appeler *biskup* les évêques orthodoxes et ainsi les mettre sur pied d'égalité avec les évêques catholiques. A quelque point de vue confessionnel qu'on se place, n'y a-t-il pas toujours une distinction à faire ?

---

* **VĚSTNIK ZAPADNO-EVROPEJSKOJ EPARCHII.** Le messager de l'Église russe à l'étranger.

1932, *février* (nº 2).

L'Orthodoxie aux Indes.

Les Jacobites ressentent un fort attrait envers l'Église russe orthodoxe. Cette sympathie ira en s'accroissant vu la sympathie de l'Angleterre pour l'Orthodoxie. On signale comme différences rituelles le baptême par infusion, le signe de croix fait de gauche à droite. La conversion de S. E. Mgr Mar-Ivanios est citée sans commentaire.

P. B. (prêtre). — Le mariage et le birthcontrol.

L'A. combat les pratiques anticonceptionnelles. Le sujet est traité sous forme d'exhortation. Parmi les arguments d'ordre naturel : on prive ainsi la Russie de grands hommes.

1932, *mars* (nº 3).

Archiprêtre N. Sacharov. — Peut-on admettre le meurtre par pitié (euthanasie) ?

L'A. montre comment la question est insoluble avec des arguments rationnels et comment elle se résout par la conception chrétienne de la souffrance. Des exemples évangéliques sont donnés à l'appui : Que serait-il advenu du bon larron si on l'avait tué par pitié avant sa confession ?

1932, *avril* (nº 4).

Archiprêtre N. Sacharov. — Le chômage et la bienfaisance chrétienne.

La bienfaisance est un devoir, d'ailleurs doux puisqu'on se fait autant de bien qu'au prochain. La bienfaisance est illimitée parce que les intérêts du prochain doivent nous être plus chers que les nôtres.

1932, *mai* (nº 5).

Le procès verbal de la séance du congrès des doyens orthodoxes du midi de la France.

Parmi les matières traitées : l'arbitraire dans le raccourcissement des offices liturgiques dans les paroisses ; la nécessité de prêcher ; la fréquentation des sacrements. La pénitence a été envisagée comme moyen de direction des âmes ; on a tenu à préciser que l'action des sacrements n'est pas mécanique, comme les fidèles tendent trop souvent à le croire, mais dépend des sentiments et de l'*humeur* du sujet, surtout de la contrition ; le succès des sectes qui prêchent un christianisme facile (la foi sans les œuvres) ; la baisse de la moralité ; la dénationalisation même au point de vue religieux : ainsi la conscience du péché, si forte dans le caractère russe, s'oblitère sous l'influence occidentale ; les relations avec les autres confessions : elles sont particulièrement difficiles avec le catholicisme.

CHLĚB NEBESNYJ.

VII, 1932, *février* (nº 2).

Lettre d'un moine athonite à son ami au sujet du style et du comput pascal.

Certes cette question n'est pas un dogme, mais une tradition dont la transgression est punie d'anathème.

VII, 1932, *mars* (nº 3).

Evêque Théophane. — Le rite de l'Orthodoxie.

Il s'agit du rite d'anathème contre les hétérodoxes que l'indifférentisme moderne ne peut plus comprendre. L'évêque explique que les hérétiques sont les pires malfaiteurs.

VII, 1932, *mai* (n° 5).

De la prière pour les morts.

Une vision fait comprendre que la prière peut délivrer les morts des peines « éternelles ».

VII, 1932, *juin* (n° 6).

A. Bolotov. — Lettre du Mont-Athos.

Le visiteur est très content de son séjour, mais note que la longueur des offices rend certains moines trop ritualistes et intolérants.

D. C. L.

Bibliographie.

M. J. Lagrange. — Le Judaïsme avant Jésus-Christ. Paris, Gabalda, 1931 ; in-8, XXVIII-624 p., 100 fr. fr.

Il n'entre pas dans le cadre de cette revue d'apprécier la valeur scientifique du présente ouvrage, mais il est utile d'étudier la méthode qui s'y révèle et ses procédés d'investigation, qui pourront servir à des travaux semblables dans d'autres domaines.

Le Judaïsme ne fait pas suite aux travaux précédents du P. Lagrange ; il semble être le fruit mûr des études de toute une vie. Les « Commentaires » de l'A. ont en effet un caractère très personnel : ils se distinguent par la sûreté d'information et l'aisance avec laquelle le R. P. fait le départ du vrai et du faux dans l'exégèse protestante. En les lisant, on se rend compte surtout que ce n'est pas uniquement le texte évangélique et ses commentaires anciens et nouveaux qui sont devenus familiers à l'A. à force de recherche et de réflexion, mais l'époque évangélique elle-même, ses personnages, ses institutions, et cela à la suite d'un contact prolongé avec tout ce qui nous en reste. Rien n'a été négligé : l'histoire, la philologie, l'archéologie, la topographie, l'art, les métiers. Il s'est fait l'aide de ses collaborateurs, il s'est mis à l'école de ses élèves, il a fréquenté les leçons des rabbins juifs, il a vécu de la vie des habitants de la Palestine. Aussi bien, chaque mot retrouve chez lui le sens de son époque, chaque événement son cadre, chaque personnage son milieu, chaque institution, son origine. On pourrait citer une foule d'exemples qui, dans le présent ouvrage, témoignent de cette résurrection savante du passé.

La masse des matériaux réunis n'est pas classée en un ensemble systématique sous les rubriques : histoire, doctrines, institutions ; les données sont plutôt mises en contraste : I. Judaïsme et religion hellénistique ; II. Les faits et les doctrines ; III. Les sectes et influences étrangères ; IV. Les thèmes et les tendances du Judaïsme à Jérusalem et à Alexandrie. « C'est cette esquisse sommaire, dit l'A. dans l'avant-propos, que je voudrais présenter au lecteur curieux de savoir quel était l'état religieux des Juifs au temps de Jésus-Christ. Pour cela, quelques traits significatifs, soit de l'histoire, soit de doctrine, sont plus utiles qu'une énumération de tous les éléments. Seulement il faut joindre les faits aux doctrines, afin d'expliquer, s'il se peut, comment les faits ont transformé les doctrines, par influence directe ou en provoquant une réaction, et comment les doctrines ont donné aux faits un cours différent. C'est l'admirable principe d'Aristote qui nous a toujours guidé : « Si l'on observait dès le principe le devenir des faits, ce serait comme toujours la meilleure manière de bien voir » (p. VII).

Cet ouvrage ne démontre pas une thèse, il montre que l'étude objective conduit même les adversaires des théories traditionnelles à reconnaître dans les mystères de la religion des Juifs non un syncrétisme d'éléments hétéroclites, mais une doctrine lentement révélée et assez complète de la Rédemption future. Cette doctrine religieuse et non ses déviations comme le pharisaïsme, fait du Judaïsme une culture aussi riche que l'hellénisme et le latinisme : culture qui a donné naissance au christianisme, lequel doit triompher de l'un et de l'autre avec l'espoir de rallier un jour le Judaïsme lui-même : « Je prie les Juifs, dit-il, de ne pas regarder comme une offense le vœu qu'ils sortent de l'isolement d'une religion nationaliste pour entrer dans les cadres de l'Église catholique issue de la religion d'Israël et fondée par Jésus-Christ et ses apôtres pour conduire toute l'humanité dans les voies de ce salut qu'ils ont poursuivi et poursuivent encore avec tant de zèle ». D. Th. B.

J. Chaine. — Introduction à la lecture des prophètes. Paris, Gabalda, 1932 ; in-16, 274 p. avec 10 pl. hors texte et 1 carte, 20 fr. fr.

Dans sa préface, l'auteur a soin de préciser qu'il veut faciliter non pas l'étude mais la lecture des Prophètes. A cette intention, il a édité « un simple guide qui essaye de replacer les écrits des prophètes dans le milieu historique pour lequel ils ont d'abord été composés ». Destiné aux non-spécialistes des sciences bibliques, l'ouvrage base ses positions sur les études techniques des grands maîtres de l'exégèse. Les prophètes sont présentés dans l'ordre chronologique. A mesure que leurs écrits sont résumés, les événements historiques auxquels ils font allusion sont brièvement rapportés.

Cet ouvrage était nécessaire. On ne peut pas toujours s'accommoder du sens... accommodatice. S. Jérôme lui-même qui tendait finalement au sens spirituel, établissait d'abord le sens historique (1). Chacun désormais pourra le faire, en ce qui concerne les prophètes.

Après une première lecture de ce livre si riche en précieux détails, on tire deux conclusions : 1° la nécessité de lire les prophètes dans l'original ou, ce qui est plus facile, dans une bonne traduction moderne ; 2° cet ouvrage doit être consulté au fur et à mesure de la lecture des textes, car une lecture d'affilée de récits historiques si enchevêtrés ne peut qu'encombrer la mémoire. Notons que l'auteur aurait bien fait de résumer l'époque d'Isaïe et de Jérémie en quelques pages préliminaires, ainsi qu'il a procédé pour la période des Séleucides.

Cette « Introduction » réalise parfaitement l'intention de son auteur et ne saurait être trop recommandée. D. B. M.

(1) « Et primum juxta consuetudinem nostram, historiae fundamenta jaciamus » P. L. 25, 229 B.

Henri Morice. — La vie mystique de Saint Paul. Paris, Téqui, 1932 ; in-12, XIV-258, p. 10 fr. fr.

« Il semble bien que saint Paul ait gravi tous les degrés de la tour mystique. Malheureusement il est... avare de confidences sur sa vie intérieure... Ne pourrait-on mettre à profit les enseignements des auteurs mystiques pour raccorder et compléter les brèves confidences disséminées dans les épîtres ? Tâche laborieuse..., extrêmement délicate », (p. XII) que le chanoine Morice ose tenter. Dans cet ouvrage agréable, il nous montre saint Paul sous l'aspect d'un grand mystique en analysant toutes les données de la vie intérieure de l'apôtre d'après les expériences de sainte Thérèse d'Avila, de saint Jean de la Croix et d'autres.

D. E. L.

Nicolas Jung. — Alvarez Pelayo, un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle. (Collection « L'Église et l'État au Moyen-Age »). Paris, Vrin, 1931 ; in-8, 242 p., 25 fr. fr.

Le dogme de la papauté, qui n'a acquis sa définition qu'au concile du Vatican, a été bien des fois avant cette date un point névralgique dans l'Église, peut-être comme jamais aucun autre dogme ne le fut. La papauté est en effet au carrefour de toutes les susceptibilités des grands ; qu'il s'agisse de la politique des nations, des débats entre les Églises ou de l'orgueil des penseurs, elle est de partout destinée à se trouver en frottement avec les hommes. D'où des polémiques, des théories, des ouvrages. Et si le concile du Vatican a mis un terme aux discussions sur bien des points parmi les catholiques, la lutte continuera toujours à l'extérieur.

La théologie d'Alvarez Pelayo sur le pouvoir pontifical appartient à cette époque où la question en litige, et qu'il fallait surtout défendre, était la puissance du pape sur le temporel, et les rapports de l'Église avec l'Empire. Comme l'enseignement du temps ne comportait encore ni de traité de l'Église ni de traité du pontife romain, ce n'est qu'en ramassant des données éparses qu'on peut arriver à fournir sur ce sujet une étude d'ensemble. C'est ce qu'a fait, et avec succès, M. Iung. Son ouvrage donne, en même temps qu'un coup d'œil sur la théologie papale d'Alvarez Pelayo, une vue riche sur le mouvement des idées au XIVe siècle. De plus, il a le mérite d'avoir retiré Alvarez Pelayo de l'estime médiocre où il gisait, et de l'avoir remis en digne place parmi les théologiens.

D. O. R.

Albert Dufourcq. — Histoire moderne de l'Église. VI : Le christianisme et l'organisation féodale, 1049-1294. 6e éd., Paris, Plon, 1932 ; in-12, 704 p., 30 fr. fr.

L'éloge de cet ouvrage a été fait à propos des éditions précédentes ; cette nouvelle édition s'est enrichie surtout de notes documentaires. La

figure centrale de cette époque est Grégoire VII. L'A. décrit magistralement ce pape comme doué de toutes les qualités d'un pontife et d'un souverain, mais plus encore des vertus du chrétien et du pasteur. Il met bien en lumière la prudence avec laquelle il prend les mesures propres à assurer la réforme ecclésiastique, la défiance qu'il garde de lui-même et la foi qui l'anime, tout en poursuivant sans relâche le but qu'il s'est proposé « de fonder aussi solidement la primauté en droit humain qu'en droit divin » (p. 82). — Avec Innocent III, l'Église s'organise ; elle devient une puissance sociale, sans cesser d'être une force spirituelle : l'action du pape est amplifiée par les saints qui ont exercé une influence primordiale à cette époque : saint Bernard et saint François. Cet ouvrage contient à la fois un cours et une documentation ; mais la documentation l'emporte de loin sur l'exposé. Il est à regretter qu'on ne trouve pas un bon répertoire, au moins des noms propres, à la fin du livre.

D. Th. B.

Giovanni Soranzo. — Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari. (Pubblicazioni della Università del Sacro Cuore Ser. V, vol. XII) Milan, « Vita e Pensiero », 1930 ; in-8, 624 p., et 5 planches hors-texte.

L'étude de M. Soranzo sur un siècle du moyen-âge (c. 1240-1340) présente un intérêt très actuel. Notre Europe a été et reste encore hantée du « péril jaune ». Récemment, on écrivait sur la défense de l'Occident. M. S. nous montre, au XIIIe siècle, ce même Occident ou plutôt la chrétienté — ce qui n'est pas la même chose — prenant l'offensive contre le bloc ouralo-altaïque et y dépêchant franciscains et dominicains avec l'Évangile.

Arrêtés par la barrière musulmane, qui encercle les trois quarts de la Méditerranée, les Tartares y font brèche çà et là, puis lancent des tribus contre les royaumes de Géorgie, d'Arménie, de Pologne et de Hongrie. Alliés à l'Islam contre Gengis-Khan, les chrétiens comprennent, par la suite, que les païens jaunes sont moins à redouter que le croissant et, au Concile de Lyon, on discute d'une alliance avec les Tartares orientaux. Leurs efforts réunis sont inférieurs à la tâche et, à la fin du XIIIe siècle, l'Islam triomphe.

Tout en travaillant sur le terrain diplomatique et militaire, la papauté, qui, en définitive, vise à la conversion des Tartares, multiplie les missions. Malheureusement, les conditions politiques et des fautes de méthode rendent éphémères ces entreprises. C'est ce double mouvement politique et missionnaire que M. S. étudie. Du XIIIe siècle, nous connaissions l'effort artistique et intellectuel, ainsi que la formation des nationalités européennes, mais nous ignorions plutôt ces vastes chevauchées des conquérants asiatiques et les visées apostoliques des papes d'alors. Le livre présent nous les fait connaître en détail et M. S. relève son exposé érudit de remarques très justes et très actuelles (1). On en concluera que dans

(1) Par exemple, p. 579, la remarque sur l'insuffisance des missions

ces régions où les rites étaient si mêlés, l'incompréhension mutuelle des Latins et des Orientaux devait être bien funeste à la conversion des païens. De plus, les missions chrétiennes ne doivent pas se présenter comme une « pénétration de l'Occident en Asie ». Aux yeux de l'Église, dans un sens, il n'y a ni Occident ni Orient, ni pénétration de l'un dans l'autre, ni défense de l'un contre l'autre. Il y a simplement adaptation du message évangélique aux différentes mentalités. L'ouvrage de M. S., en même temps qu'il nous fait connaître une époque très active, nous rappelle les grandes lois de l'apostolat chrétien. C'est là un très beau résultat, dont nous le félicitons. Nous suggérons au prote d'enlever dans une prochaine édition, les multiples coquilles qui déparent spécialement les notes en langue étrangère. Dom B. MERCIER.

Paul Roth. — Das Basler Konzil, 1431-1448. Bern, Gotthelf, 1931 ; in-8, 46 p., 2,60 fr. s.

Ce petit opuscule qui reproduit une conférence de M. Roth, archiviste de la ville de Bâle, nous fait l'histoire du fameux concile. Il nous décrit les tractations qui ont amené le choix de cette ville comme siège du concile, les préparatifs du magistrat et des habitants et enfin, toutes les péripéties de ce concile qui, sous la conduite du cardinal Aleman, archevêque d'Arles, en arriva à proclamer sa supériorité sur le pape, à déposer le pape régnant Eugène IV et à élire un antipape, le duc Amédée VIII de Savoie, qui prit le nom de Félix V (1440). Celui-ci ne tarda pas à reconnaître l'erreur qu'on lui avait fait commettre et fit sa soumission au pape Nicolas V qui le créa cardinal. Dom M. SCHWARZ.

Hilaire Belloc. — Cranmer. Londres, Cassel et C[ie], 1931 ; in-8, 324 p., 15 sh.

Comme ses autres études de personnages, cette œuvre de M. Belloc n'est ni historique ni apologétique : il n'a nullement l'intention de défendre l'Église catholique qui a condamné Cranmer au bûcher, même après qu'il eût rétracté ses erreurs. Il reste fidèle à la tâche qu'il s'était imposée pendant la grande guerre : correspondant du *Times*, il réussissait, par son remarquable talent littéraire, à rendre ses lecteurs témoins des épisodes tragiques dont il était à la fois acteur et spectateur sur les champs de bataille. Ici encore il se propose de faire revivre le drame poignant d'une vie. C'est ici la vie d'un homme supérieur qu'il nous livre, la vie d'un savant, mais la vie d'un faible qui ne sut pas prendre nettement parti entre l'Église de Rome et la nouvelle Église anglicane, et qui

itinérantes, sans des centres stables. On se rappellera, à cette occasion, l'appel du pape actuel aux ordres contemplatifs pour aller créer précisément ces centres dans les missions d'aujourd'hui.

fut victime de son caractère hésitant. Le dernier chapitre du livre, intitulé « Le feu » nous montre les faits tout crus, qu'ils soient ou non en l'honneur de l'Église. Il met aussi en relief l'attitude craintive de son héros et sa crânerie devant la mort. L'accumulation des traits qui composent son personnage produit une puissante impression. D. Th. B.

La Pratique missionnaire des PP. Capucins italiens dans les royaumes de Congo, Angola et contrées adjacentes. (Section scientifique de l'Aucam, 2). Louvain, Edition de l'Aucam, 1931 ; in-8, 188 p., 50 fr.

Le manuscrit publié ici fait partie des archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande : « C'est un recueil de conseils pour les missionnaires, et il renferme des avis très pratiques pour leur ministère ». L'A. du Ms, qui ne dit pas son nom, mais qu'on sait être le P. Hyacinthe de Bologne, Triboli, est lui-même un ancien missionnaire (p. 5). — L'original italien, qui date de 1747, est un écrit plein de saveur naïve (on nous le donne au bas des pages) ; le texte français, traduction littérale, est inélégant, mais une note du traducteur nous explique quelles sont les raisons respectables qui l'ont décidé à traduire sans « adapter » (p. 7). — Le pieux moine missionnaire, ancien préfet, qui le rédigea, mit dans ces pages toute son expérience et tout son savoir. Le temps a rendu quelques indications et quelques conseils désuets, mais l'intérêt général de l'ouvrage subsiste en entier. Les qualités de la vocation requise, la prudence qu'il faut avoir, la psychologie de l'indigène et ses mœurs, la vie de mission, l'administration des sacrements dans les chrétientés naissantes restent choses vécues. Cet écrit simple et sincère sur la vie apostolique sous le dur soleil tropical servira de leçon pour ceux qui partent là-bas : il retracera pour les autres un chapitre de l'histoire des colonies, et de l'ancienne vie coloniale. D. E. L.

Henri Przeździecki. — L'œuvre de l'union en Pologne. Varsovie. Agence polonaise de la presse catholique, 1932 ; in-16, 400 p.

Lettre pastorale de l'évêque de Podlachie : « Des dangers d'un nationalisme malsain. La Pologne libre doit travailler à l'œuvre de l'union. Réfutation des objections faites contre le rite byzantino-slave. Résultats obtenus ».

Ce document donne une idée des obstacles auxquels se heurtent, en Pologne, les apôtres du retour à l'unité. D. E. L.

Boris Zajcev. — Žizn Turgeneva. Paris, YMCA Press, 1932 ; in-12, 212 p.

Le livre de M. Z. écrit en un style vivant, analyse bien la personnalité

si complexe du grand écrivain russe ; ce n'est cependant pas une introduction à l'œuvre de Turgenev : pour apprécier cet ouvrage il faut connaître T. ainsi que la Russie et l'Europe de son temps.

C'est à l'enfance malheureuse de T., à sa jeunesse si brillante et si enthousiaste, aux amitiés qu'il contracte à Berlin avec Bakunin, Granovskij, et peut-être surtout Stankevič, à l'influence de ses professeurs hégeliens et de la culture occidentale, que nous devons le T. à la fois faible et puissant, mystique et si éloigné de la foi, occidentaliste et si profondément russe. Il est un autre élément qui joua dans la formation spirituelle et dans la vie personnelle de T. un rôle prépondérant, c'est l'amour : « T. aimait l'amour, et il en avait peur », dit l'A. (p. 168). Il est inutile de vouloir comprendre T. sans tenir compte de son roman avec Pauline Viardot roman qui dura jusqu'à sa mort et eut une répercussion au moins indirecte sur ses œuvres. Mais ce roman ne fut pas, comme l'ont prétendu certains, son unique amour ; toute la vie de T. est parsemée d'attachements plus ou moins durables et de toutes nuances.

T. ayant pu observer dans son entourage pendant son enfance et sa jeunesse à quels abus donnait lieu le servage, fut un de ceux qui par leurs écrits ont le plus fait pour la libération des serfs. Malgré les difficultés qu'il eut avec certains groupes de réformateurs hâtifs. il fut toujours, et surtout grâce à sa connaissance parfaite de l'Europe occidentale, partisan des réformes alors indispensables. D. P. O.

Franz Goldschmitt. — Sowjet-Russland. Die Geschichte der Revolution von 1917 bis 1922. Cologne, Katholische-Tat-Verlag, 1931 ; in-8, 194 p.) 2 RM.

Il n'est pas aisé de condenser en un nombre aussi restreint de pages l'histoire des événements embrouillés qui déterminèrent et firent triompher la révolution soviétique. En lisant ce récit, on croirait lire le carnet d'un journaliste qui aurait noté les incidents au fur et à mesure. C'est une accumulation de faits caractéristiques, exprimés en phrases courtes, nerveuses, mais qui saisissent si vivement la réalité qu'on revit ces tragiques journées de 1917.

En consultant la bibliographie, on est étonné de voir le nombre restreint d'ouvrages consultés, et on admire le talent avec lequel l'auteur a tiré de ces matériaux une œuvre de valeur et surtout d'une haute tenue littéraire. D. Th. B.

L' U. R. S. S. et le désarmement. 2e éd. complétée et refondue. Genève, Bureau permanent de l'entente internationale contre la IIIe internationale, 1932 ; in-8, 24 p.

Cette plaquette décrit en notes brèves et précises la puissance militaire de l'U. R. S. S., les efforts faits pour armer toute la nation, les auxiliaires en Russie et hors de Russie, la politique étrangère de l'U. R. S. S.,

en un mot toute la préparation militaire des bolchéviks pour la conquête du monde. D. E. L.

Waldemar Gurian. — Bolshevism. Theory and practice. Londres, Sheed et Ward, 1932 ; in-12, XII-493 p., 10/6 sh.

L'A., russe d'origine, qui a fait ses études de sociologie à Berlin, nous présente, pour un domaine restreint, une vraie encyclopédie du bolchévisme. Il étudie successivement son avènement (I et II), les principes économiques et politiques du parti (III), le parti lui-même (IV), son Credo (V) ; il termine par une critique d'ensemble (VI). « L'État bolchévique, dit-il, est un État absolu, guidé uniquement par des considérations d'opportunisme politique et la volonté déterminée de maintenir son autorité... Le pouvoir absolu de l'État n'est pas regardé comme une fin en soi. L'autorité du parti qui se sert de la machine étatiste pour réaliser ses fins, est un moyen de créer un ordre social particulier qui justifiera et légitimera la toute puissance du gouvernement. Voilà pourquoi la description des méthodes politiques des bolchévistes doit être complétée par un exposé des buts poursuivis. Cet absolutisme cherche à détruire tous les obstacles d'ordre politique et institutionnel, mouvements contre-révolutionnaires de toute espèce, Églises, famille etc. et, si ceci ne peut se faire directement, de les miner graduellement en leur soustrayant l'appui de l'État et en soutenant tous les mouvements qui leur sont hostiles. En conclusion, l'A. déclare que le bolchévisme est incapable de créer une forme politique et sociale supérieure : c'est une maladie sociale. L'intérêt de cet ouvrage est grandement accru par les nombreux documents qu'il reproduit et par un index alphabétique très détaillé.

Dom Th. BELPAIRE.

Ludwig Berg. — Was sagt Sowjet-Russland von sich selbst ? (4e et 5e éd.) Cologne, Katholische-Tat-Verlag, 1932 ; in-8, 176 p., 2 RM.

Les éditions précédentes de cet ouvrage ont été annoncées dans cette revue (VII, pp. 237 et 502). Notons que dans ces 4e et 5e éditions toutes les statistiques ont été soigneusement mises à jour, les exposés, sans perdre de leur concision ont été précisés, une distinction plus systématique a été introduite entre les événements rapportés, les personnes et les institutions. De plus, on a tenu compte des changements introduits dans la législation soviétique, et la documentation s'est enrichie du discours de Stalin prononcé le 20 juin 1931. Toutes ces améliorations, grâce aux index et aux renseignements bibliographiques, font de ce volume l'ouvrage le plus complet et le plus précieux sur la situation actuelle en Russie soviétique. Dom Th. BELPAIRE.

William C. White. — So lebt der Russe. Cologne, Gilde-Verlag, 1932 ; in-8, 384 p. ; 5 M. 20.

Le titre « Les gens et leur sort », de l'original anglais, était mieux approprié au genre de l'ouvrage. Sa conclusion — qu'elle soit voulue ou non — est de montrer qu'en dépit de l'effort des soviets d'engloutir la personnalité individuelle dans la masse matérielle d'un État, chaque individu ressent le contre-coup des événements, et vit sa vie propre. L'auteur a séjourné en Russie de 1927 au début de 1930 ; il y a étudié le droit soviétique, a été accueilli dans maints milieux dont il a décrit les types les plus caractéristiques. Chacune de ces descriptions forme un petit roman éphémère où apparaît un esprit d'observation remarquable et un rare talent de conteur : ces pages abondent en détails vivants, très crus même parfois, mais qui ne rencontrent sans doute là-bas que de l'indifférence. Le souci de l'auteur est d'éviter toute indiscrétion et toute critique. Il se met, au demeurant, à un point de vue strictement objectif. Les événements qu'il décrit sont en somme des à côtés de cette tragédie dont un peuple entier est, pour les bolchéviks, le héros, pour nous autres, la victime. A lire ces à-côtés, on a facilement l'impression que l'expérience bolchévique est un jeu inoffensif, alors qu'elle est au fond une entreprise criminelle. Parfois une indication trahit soudain l'iniquité de ce régime, témoin cette phrase au sujet du prêtre Pavel Nestorovič : « Je ne l'ai plus revu ; il devait subir une opération urgente et partit pour Moscou. A l'hôpital, il y avait d'abord de la place pour les membres de la classe ouvrière, pour les ouvriers et pour les paysans ; les personnes *privées* de droits civils venaient ensuite, et il mourut avant qu'une place ne se soit trouvée libre pour lui » (p. 146).

Dom Th. Belpaire.

Eugène Dévaud. — La pédagogie scolaire en Russie soviétique. (Collection « Questions disputées »). Paris, Desclée, 1932 ; in-16, 228 p.

Si l'on prend garde que « le communisme est plus qu'une technique démagogique, plus qu'un moyen de justifier la domination tyrannique d'un parti » et que « il est d'abord et restera toujours une philosophie du monde et de la vie, une quasi-religion » (p. 13), on verra l'intérêt qu'il y aurait à connaître la conception qu'il se fait de l'homme et les méthodes qu'il emploie pour la réaliser. D'autre part « la pédagogie bolcheviste n'est qu'une adaptation de la doctrine marxiste et léniniste à l'éducation de la jeunesse » ; il faudra donc l'étudier en fonction de cette doctrine. C'est ce qu'a excellemment compris et pratiqué M. D. dans cet ouvrage tout nourri de textes des philosophes, gouvernants et pédagogues communistes les plus marquants.

L'A. étudie successivement la conception communiste de l'instituteur, celle toute matérialiste de l'homme (« parcelle » de la nature matérielle) et des destinées de l'humanité avec leurs conséquences : la négation de la personnalité, la subordination absolue de l'homme à la société et partout, même en éducation, le culte de la production. Quelle place, à vrai dire, le matérialisme pourrait-il bien laisser à l'action immanente ? On

se trouve en présence d'une véritable « révolution culturelle » et combien préjudiciable à la civilisation. Il convient de noter, toutefois, que le communisme, tout matérialiste et athée qu'il soit, ne ressemble guère à notre matérialisme bourgeois car « le communisme est une pseudo-religion, avec dogmes et morale. Il est donc susceptible d'envahir la personne entière des hommes les meilleurs et les plus généreux, de les « vouer » à ses œuvres avec toute l'énergie de leur volonté, toute l'audace de leur amour, jusqu'à l'oubli de soi, jusqu'au sacrifice, jusqu'à la mort » (p. 167).

Ce premier ouvrage n'étudie que la doctrine, une prochaine publication examinera les réalisations concrètes de la pédagogie scolaire soviétique. D. P. M.

Rev. Henry Browne S. J. — The Oxford movement. London. Catholic Truth Society, 1932 ; in-12, 40 p.

La *Catholic Truth Society* a confié au R. P. Browne le soin d'écrire cette brochure sur le mouvement d'Oxford. En quarante pages, l'auteur expose avec bienveillance les grands traits de ce mouvement.

Cet opuscule bien fait et très précis pourrait servir avantageusement de résumé. D. M. S.

J. W. Hunkin. — Episcopal Ordination and Confirmation in relation to Inter-communion and Reunion. A collection of anglican precedents et opinions. Cambridge, Heffer, 1929 ; in-12, IX-123 p., 2 s. 6 d. net.

On nous présente ici une collection d'opinions défendues au cours des siècles par les membres les plus remarquables de l'Église anglicane. L'A. veut ainsi montrer quelle a été l'attitude de son Église vis-à-vis des autres confessions au sujet des ordinations épiscopales et de la confirmation. Il aboutit à cette conclusion que l'Église anglicane se base sur le principe d'un épiscopat historique, mais qu'elle évite une excessive rigueur dans l'application de ce principe ; c'est pourquoi on reconnaîtrait la validité des ordres dans les confessions non épiscopaliennes.

Il nous semble que l'A. a parfaitement réussi dans sa démonstration, car on trouvera, dans tous les siècles que remplit l'histoire de la communion anglicane, des voix qui proclament à la fois leur croyance à la tradition apostolique de l'épiscopat et leur conviction qu'il peut y avoir d'autres constitutions ecclésiastiques, parfaitement chrétiennes, sans base épiscopalienne : on pencha tantôt vers l'épiscopalianisme, tantôt vers le presbytérianisme. La majorité anglicane déclare l'épiscopat essentiel en Angleterre (établi par la loi) : la conséquence est qu'on n'est pas en communion avec les presbytériens du pays (non-conformistes), alors qu'on pratique l'intercommunion avec ceux de l'extérieur.

Nous recommandons ce livre à tous ceux qui désirent comprendre et suivre de près le mouvement d'union dans l'Église anglicane.

D. M. S.

Dom Bede Camm. — De l'anglicanisme au monachisme. (Collection « Pax » XXXII). Abbaye de Maredsous, 1930, in-12 ; 114 p., 5 fr. fr.

Agréable traduction due à la plume de M. Ch. Grolleau, d'un récit publié en 1909 par la *Catholic truth society of Ireland* sous le titre « La cité de la paix par ceux qui y sont entrés ». L'A. nous dit très justement que c'est là « la simple histoire d'un combat et d'une victoire ». Le combat est émouvant. C'est, poussé par la grâce, un acheminement vers le catholicisme, une lutte contre les angoisses et les doutes, qui se termine par une stabilisation calme et paisible dans la douce ambiance d'un monastère bénédictin. D. E. L.

Alfred Fawkes. — The Church a Necessary Evil and other Sermons, with a memoir by H. D. A. Major, D. D. Oxford, Basil Blackwell, 1932 ; in-8, 110 p., Sh. 4/6.

Devenu catholique en 1875, ordonné prêtre par le cardinal Manning en 1881, Alfred Fawkes se vit condamner pour modernisme et redevint anglican en 1909 : ce n'était ni un aigri, ni un révolté, c'était un désillusionné qui n'avait vu dans l'Église catholique que le triste et inévitable côté humain des choses. S'était-il cabré devant l'autorité ecclésiastique ? on pourrait le croire, mais toutefois sans qu'il en conservât aucune amertume au fond de l'âme. Indésirable, il s'en était allé sans rancœur et sans regrets. Fawkes est mort en 1930, âgé de 80 ans. « Erastian », ardemment chrétien, il aimait le royaume du Christ, lequel n'est pas de ce monde ; mais l'Église n'était à ses yeux qu'un mal nécessaire, son domaine étant de ce monde, en but aux entreprises sataniques.

Il est intéressant de lire les derniers sermons de cet homme éloquent, de voir comment il juge et son Église, et l'Église catholique. Désillusionné jusqu'à l'extrême, il ne reconnaît plus à l'Église de Pierre qu'une supériorité d'organisation et de moyens financiers ; mais il lui reconnaît encore, tout de même, une supériorité. D. C. A.

Edouard Dumoutet. — Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement. Paris, Beauchesne, 1926 ; in-8, 112 p.

Le présent ouvrage de M. Dumoutet a six ans ; pour certains livres c'est déjà la vieillesse. Dans celui-ci, quelques rides seulement apparaissent. P. 80, M. D. dit de l'*Adoro te*, « qu'il n'y a pas lieu d'(en) suspecter l'authenticité » ; or, trois ans plus tard, le R. P. Wilmart émettait l'opinion contraire (Cf. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1929 *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote* ; pp. 21-40 ; 149-176). P. 32, l'A. veut absolument entendre aussi du désir de voir l'hostie ce qui semble ne s'appliquer qu'à l'assistance à la messe. Pourquoi s'étonner, p. 74, que Nicole, traitant des principales cérémonies de la messe, ne parle pas de l'*élévation* ? C'est une cérémonie sans rapport avec l'essence

du sacrifice et qui n'avait pas à ses yeux le prestige d'une vénérable antiquité. Il ne faudrait pas trop abuser du terme « décadence » en parlant des vicissitudes qu'a subies ce désir. S'il eût été vraiment essentiel à la vie spirituelle il se fût imposé malgré tout.

Si nous relevons ce qui n'est que des vétilles, c'est qu'elles se trouvent dans un livre écrit avec grand souci de la méthode historique et qui exige donc le fini des détails et une rigoureuse impartialité. On devine que l'A. s'est appliqué consciencieusement à observer toutes les règles de la critique. Il en est résulté un « Essai » très heureux. On nous montre successivement le rôle joué, dans la vie spirituelle du M.-A., par le désir de voir l'hostie, puis ses rapports avec l'élévation de la messe, l'exposition et les saluts du Saint-Sacrement.

Ouvrage clair et méthodique, qui fait souhaiter de voir son auteur continuer ses recherches historiques, en leur donnant un objet encore plus important. Dom B. MERCIER.

D. Nilo Borgia. Frammenti eucaristici antichissimi. Badia di Grottaferrata, 1932 ; in-8, 65, p. 10. L.

Dans ce petit livre si intéressant, le savant moine basilien de Grottaferrata traite d'un genre spécial de littérature byzantine : *la poésie sacrée populaire*. Don Borgia est le premier à appeler sur elle l'attention et dorénavant, grâce à lui, un champ nouveau est ouvert à l'investigation des byzantinistes. Dans un premier paragraphe, l'auteur recherche l'origine et le caractère propre de cette poésie populaire ; poésie basée tout entière sur l'accent tonique et sur le nombre des syllabes. Tonique, elle est l'intermédiaire entre la métrique classique et la rythmique ecclésiastique. Elle est aussi un prélude à la versification qui caractérisera plus tard l'hymnologie néo-latine. Un deuxième paragraphe établit l'âge de cette poésie : fin IIIe début IVe siècle. C'est surtout le contenu, le thème exclusivement eucharistique, qui sert à le fixer. Ici l'argumentation ne nous paraît pas toujours convaincante. Les sources (paragr. 3) sont deux mss de Grottaferrata et quelques pièces connues, mais dont le caractère poétique était ignoré. Les textes et leur reconstitution forment un dernier paragraphe qui occupe à lui seul la moitié de l'opuscule.

Excellente publication qui engagera, espérons-le, à des recherches ultérieures dans un domaine important et à peine exploré.

Dom N. CAPPUYNS.

N. Borgia. — Gemme eucaristiche della Primavera della Chiesa. (Versione dal greco. Serie seconda). Turin, L. I. C. E., 1929 ; in-16, 120 p.

Cette seconde série de « joyaux eucharistiques des premiers siècles chrétiens » est comme la première, une version italienne faite sur des textes originaux grecs. Ce sont des documents de vie chrétienne vécue.

C'est parce que ces formules de prière interprètent si fidèlement le sentiment religieux, qu'elles ont été insérées dans la liturgie. Presque toutes inédites, elles constituent un guide sûr dans la piété vraiment eucharistique. Un chrétien qui veut vivre la liturgie avec l'Église, suivra ici son Maître pas à pas à travers toute l'année liturgique.

Nous engageons vivement nos lecteurs à s'initier à cette source de pensées si profondément eucharistiques. Dom N. CAPPUYNS.

Josef Kuckhoff. — Benedicti regula monachorum. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1931 ; in-12, 72 p. 95 Pf. *Kommentar* en fascicule séparé : 65 Pf.

La règle de saint Benoît constitue non seulement un document culturel, mais un témoignage linguistique précieux qui permet de suivre l'évolution du latin postclassique vers les dialectes romans. C'est en se plaçant à ce point de vue que l'A. propose son étude aux collèges allemands : le texte suivi est celui du manuscrit « Sangalliensis 914 » qui remonte au plus haut moyen-âge. Cette édition est accompagnée d'un commentaire, vocabulaire soigneusement expliqué qui permet aux élèves la préparation et l'intelligence intégrale des textes. Au vocable *schola* (p. II), l'A. note le sens tardif de « corporation », « troupe d'élite » ; (c. f. militans sub regula vel abbate. c. I, p. 17, l. 3-4), qui permet de saisir plus clairement l'idée de saint Benoît. Dom M. SCHWARZ.

Dom Anselm M. Albareda. — Història de Montserrat. Abbaye de Montserrat, 1931 ; in-8, 410 p.

« Synthétiser en un petit volume l'histoire du Montserrat », telle est la tâche difficile qu'entreprend dans son bel ouvrage, D. A. Ce n'est ici qu'une « ébauche » destinée à nous montrer « en un coup d'œil panoramique le développement du monastère, l'attraction qu'il exerce, la force de son expansion » (p. 9).

Montserrat fut fondé vers 888 par un groupe de moines de Ripoll, envoyés par l'abbé Oliva ; au XIII[e] siècle, le monastère passe par une crise grave ; des troubles intérieurs à Ripoll provoquent l'intervention du légat pontifical qui aboutit à la nomination de Dom Bernard Salvador au priorat de Montserrat. Dès lors, Montserrat tend à se libérer de sa dépendance vis-à-vis de Ripoll, mais l'indépendance n'est obtenue qu'en 1409, lorsque Benoît XIII érige le monastère en abbaye. S'ensuivit une ère de prospérité pendant laquelle le monastère joua son rôle dans les événements politiques et religieux de première importance en Espagne et à l'étranger. Vers 1483, Ferdinand-le-Catholique expulsa de Montserrat les moines catalans et soumit le monastère à Valladolid. Pris d'assaut, saccagé et brûlé par le général Suchet, le 25 juillet 1811, le monastère fut détuit sans avoir connu la décadence. Montserrat fut rouvert en 1840.

Le reste du volume est consacré à la dévotion au sanctuaire de Montserrat et à ceux qui, durant des siècles, l'ont gardé. Les deux derniers chapitres nous montrent l'influence artistique, littéraire et religieuse qu'a exercé le monastère ainsi que ses rapports avec la Catalogne : « Montserrat et la Catalogne sont inséparables, leurs histoires sont si intimement fondues que leur séparation est impossible ; le sanctuaire catalan est efficacement intervenu dans la formation spirituelle de notre peuple ». (p. 357). D. P. O.

Régis Jolivet. — Etudes sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine. Lyon, Vitte, 1931 ; in-8, 244 p., 24 fr. fr.

Ces études portent sur le problème de Dieu dans la philosophie de M. Brunschwicg, de M. Parodi et de M. Ruyssen (plus un appendice sur le « Discours » de M. Benda). Mais « en fait, comme le remarque l'avant-propos, les trois études qui suivent doivent être en quelque sorte détachées des noms qui leur servent de prétexte. Ce qui est en question, dans les pages qui suivent, c'est moins M. B., M. P. ou M. R., que trois formes de pensée que ces philosophes nous ont paru exprimer et développer d'une manière assez nette pour donner prise à une discussion précise et fructueuse » (p. 6). C'est cela même : une discussion très précise (de la plus belle tenue littéraire aussi) et très fructueuse, car nous pouvons étendre aux trois penseurs étudiés ce que l'A. dit de M. Brunschwicg : « L'essentiel demeure, qui est une pensée puissante et riche, qu'il y a tout bénéfice à méditer et à discuter. L'opposition même qu'elle engendre n'est pas le moindre de ses bienfaits. Elle aide, en effet, les doctrines adverses à prendre une conscience plus nette de ce qu'il y a d'essentiel dans leur position et en marquant avec vigueur les points faibles, non des thèses spiritualistes traditionnelles, mais des formes concrètes qu'elles revêtent chez tels, ou tels penseurs, elle suggère ou impose parfois d'utiles rectifications et toujours une plus rigoureuse expression » (p. 14). On ne pouvait mieux exprimer le profit que les thomistes peuvent retirer d'un commerce intime avec les penseurs contemporains et l'assistance que ceux-ci peuvent y trouver. D. P. M.

TOUS DROITS RÉSERVÉS.

Imprimi potest.
Lovanii, 24 oct. 1932.
† BERNARDUS, Abb. Coadj.

Imprimatur.
Namurci, 27 oct. 1932.
A. COLLARD, Can. cens libr.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).



TOME IX

N° 5. 1932 Septembre-Octob

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQU